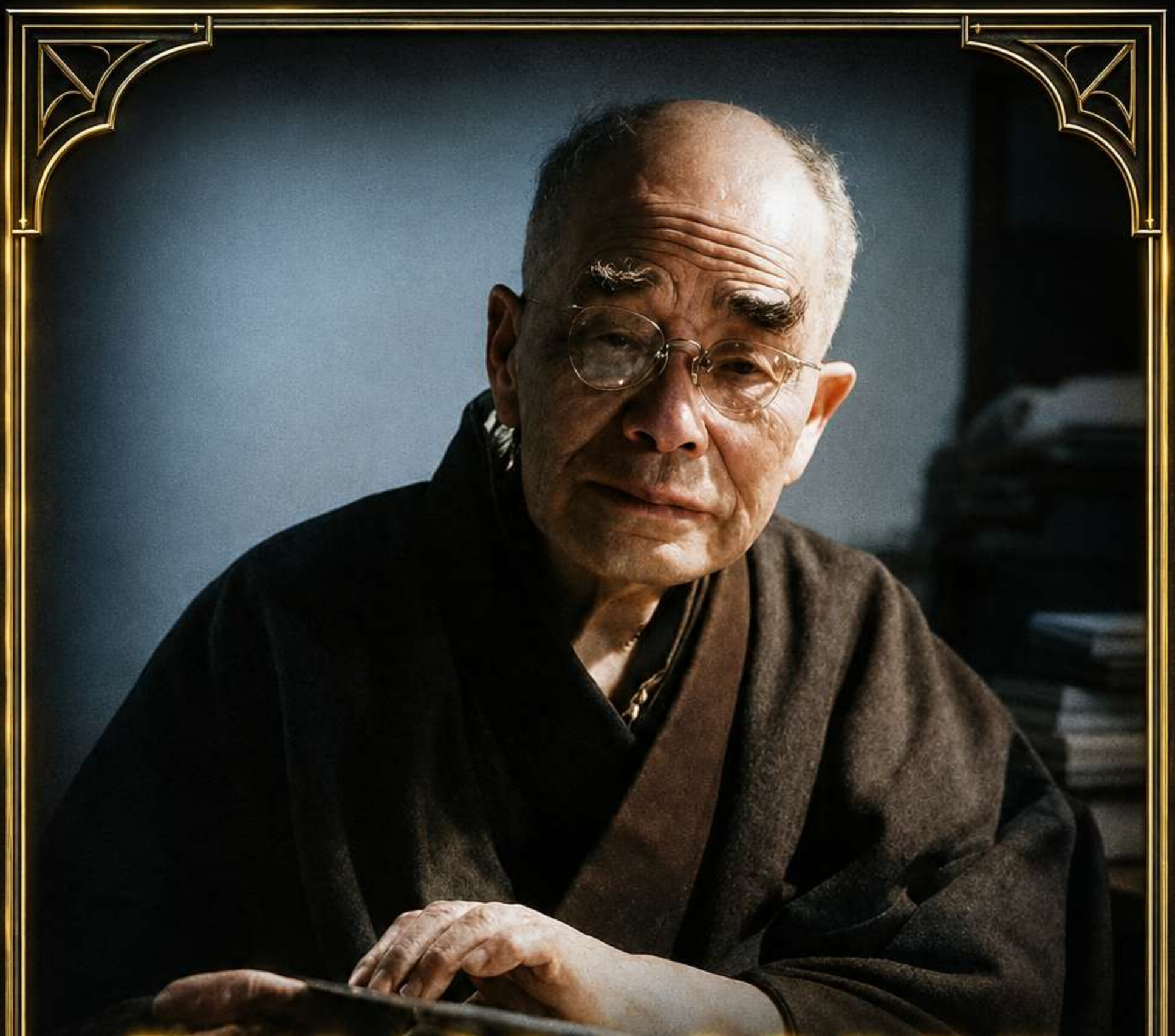

ENSAIOS SOBRE ZEN BUDISMO

-TERCEIRA SÉRIE-

DAISETZ TEITARO SUZUKI

TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO

ENSAIOS SOBRE O BUDISMO ZEN

Terceira Série

Daisetz Teitaro Suzuki, 1953

ÍNDICE

PREFÁCIO
PREFÁCIO DO EDITOR
I. DO ZEN AO GANDAVYUHA
1. O Zen e a Filosofia da Identidade
2. Os Primeiros Mestres e o *Avatamsaka*
3. O Zen e a Mentalidade Chinesa
4. Bodhidharma sobre o Inconsciente (*wu-hsin*, *mu-shin*); Tao-shin sobre o «Abandono do Corpo»
5. Hui-neng sobre o Inconsciente (*wu-nien*, *mu-nen*
6. Shen-hui sobre o Inconsciente (*wu-nien*, *mu-nen*)
7. Tai-chu Hui-hai sobre o Inconsciente
8. Chao-chou sobre o Zen
9. Lin-chi sobre o Zen
10. Outros Mestres de Zen de T‘ang e Sung sobre o Zen
11. O Zen e o Estudo dos Sutras
12. Distinção entre o *Avatamsaka* e o *Gandavyuha*, e a sua Mensagem
II. O GANDAVYUHA, O IDEAL DO BODHISATTVA E O BUDA
1. Uma Mudança Completa de Cenário no *Gandavyuha*
2. Algumas Ideias que Caraterizam o Sutra
3. A Doutrina da Interpenetração
4. Os Bodhisattvas e os Sravakas
5. Causas e Condições da Diferenciação
6. Parábolas
7. O *Gandavyuha* como Portador da Essência do Mahayana
8. O Buda tal como é Concebido no Sutra e pelos Mestres de Zen
III. A MORADA DO BODHISATTVA
1. De Onde e para Onde
2. «A Mente que Não Possui Morada» nos Sutras Mahayana e os Mestres de Zen
3. A Torre de Vairochana como a Morada do Bodhisattva
4. A Canção da Morada de Sudhana
5. A Descrição da Torre

6. Símiles que Explicam a Admissão de Sudhana na Torre
7. A Ida e a Vinda do Bodhisattva
8. A Torre de Vairochana e o *Dharmadhatu*
9. O Quádruplo *Dharmadhatu*
10. O *Jnana* e o *Adhishthana* do Bodhisattva Explicados
11. A Terra Natal do Bodhisattva e os seus Parentes
12. Os Mestres de Zen sobre a Morada do Bodhisattva

IV. O DESEJO DE ILUMINAÇÃO (CONFORME DEFINIDO NO GANDAVYUHA SUTRA) . . . 167-221

1. O Significado de *Bodhicittotpada* Definido
2. Sagaramegha e o *Dasabhumika* sobre o Desejo de Iluminação e os Constituintes da Iluminação
3. O Sermão de Maitreya sobre o *Bodhicitta*
4. Continuação do Sermão
5. Conclusão de Outras Analogias
6. Reunião dos Principais Pontos Relativos ao *Bodhicitta*
7. O *Dasabhumika* sobre o Desejo de Iluminação

V. O SIGNIFICADO DO PRAJNA-PARAMITA-HRIDAYA SUTRA NO BUDISMO ZEN

1. O Texto Sânscrito do *Hridaya* e as suas Traduções Inglesas
2. A Análise do Sutra
3. Como Documento Psicológico da Experiência Zen

VI. A FILOSOFIA E A RELIGIÃO DA PRAJNAPARAMITA

Preliminar

A FILOSOFIA DA PRAJNAPARAMITA

1. A *Prajna* como Princípio Dirigente
2. A *Prajna* Comparada às Asas da Ave e ao Jarro
3. A *Prajna* como Mãe dos Budas e dos Bodhisattvas
4. *Prajna = Sambodhi = Sarvajnata*
5. A *Prajna* como o Ver as Coisas *Yathabhutam*
6. *Prajna* e *Sunyata*
7. *Prajna* e *Maya*
8. *Prajna* e Intuições
9. A *Prajna* como Inalcançável, e a Relatividade
10. A *Prajna* e as Irracionalidades
11. O Inalcançável e o Desapegado
12. A Realidade Vista do Outro Lado
13. A *Prajna* tal como é Manuseada pelos Mestres de Zen

A RELIGIÃO DA PRAJNAPARAMITA

1. Onde a *Prajna* Funciona

2. *Upaya* («Meios Háveis»)
3. O Bodhisattva e o Sravaka
4. A *Sunyata* Vista mas Não Realizada
5. Alguns dos Opostos Significativos
6. Recapitulação

VII. CONTRIBUIÇÕES BUDISTAS, ESPECIALMENTE ZEN, PARA A CULTURA JAPONESA

1. A Vida Budista
2. O Não-Ego, o Vazio e a Talidade Definidos
3. Os Três Métodos de Realização Budista
4. O Zen Caraterizado
5. O Zen e o Sumiye
6. A Solidão Eterna, e Bashō
7. O Zen e a Arte do Esgrima
8. Takuan e Yagyū, o Espadachim
9. A Sala de Chá

APÊNDICE, SOBRE O BUDISMO JAPONÊS

O Budismo de Nara
As Sombras Projetadas
Dengyō Daishi
Kōbō Daishi
O Budismo Aristocrático
Contra o Espírito do Budismo
O Budismo Criativo: 1. A Vinda de Kūya Shōnin
O Budismo Criativo: 2. Nichiren Aparece
A Ascensão do Budismo Zen no Período de Kamakura
Após Kamakura
Conclusão

VIII. A VIDA ZEN EM IMAGENS

PREFÁCIO

Nesta Terceira Série de *Ensaios Zen*, tentei traçar a relação que existe entre o Zen e os dois principais sutras Mahayana, o *Gandavyuha* e a *Prajnaparamita*, e depois a transformação pela qual o Budismo indiano teve de passar enquanto se adaptava à psicologia chinesa. Os chineses são um povo prático, bastante diferente do indiano, que é altamente dotado com o poder de abstração, bem como com uma mina inexaurível de imaginação.

Era natural que os ensinamentos Mahayana tivessem de ser transformados de modo a fazê-los ser apreciados pelos chineses. Isto significou que a *Prajnaparamita* e o *Gandavyuha* se converteriam em diálogos Zen.

No que diz respeito às contribuições do Zen para a cultura japonesa, um volume especial foi escrito.[1] À parte do Budismo, à parte do Zen após a era de Kamakura, a história cultural japonesa não possui significação, de tal modo o Budismo entrou profundamente no sangue do povo. A minha tentativa aqui é meramente tentadora. A secção sobre «A Vida Zen em Imagens» é também uma sugestão; um tratamento mais completo e sistemático aguarda outra oportunidade.

Alguns factos devem mencionar-se relativos à matéria tratada nesta Série, os quais surgiram enquanto esta se encontrava no prelo.

(1) O manuscrito de Tun-huang dos *Ditos de Shén-hui* mencionado na p. 21 nota e p. 37 nota já foi reproduzido em fac-símile, ao passo que a sua edição impressa e totalmente revista será publicada dentro de pouco tempo.

(2) O Dr. Keiki Yabuki publicou um livro dando explicações detalhadas dos manuscritos de Tun-huang recolhidos no seu *Ecos do Deserto*. Ele fornece-nos uma riqueza de informações úteis a respeito deles.

(3) Todas as referências de páginas ao *Gandavyuha* dizem respeito ao manuscrito Idzumi ou ao manuscrito da R.A.S.

(4) O manuscrito de Tun-huang do *Tan-ching* de Hui-neng (p. 15 nota) será impresso e tornado acessível ao público em geral. Será acompanhado pela cópia Koshoji do mesmo. Esta última é uma antiga reimpressão japonesa do século quinze ou dezasseis, cujo original chinês foi provavelmente impresso algures no século dez ou onze. É bastante provável que seja a «edição mais antiga» referida num prefácio da edição corrente do

Tan-ching. A sua importância histórica situa-se além de qualquer disputa.

Os agradecimentos do autor são, como habitualmente, devidos à sua esposa, Beatrice Lane Suzuki, por rever todos os manuscritos e ler as provas, e a Mrs. Ruth Fuller Everett, de Chicago, que também teve a gentileza de ler as provas. A referência ao incentivo generoso do amigo do autor, Yakichi Ataka, não deve omitir-se apenas porque ele se mostra sempre pronto a responder sem hesitação a todos os pedidos do autor e a tornar os ensinamentos do Budismo Zen universalmente acessíveis dentro dos limites da interpretação literária.

DAISETZ TEITARO SUZUKI

PREFÁCIO DO EDITOR

DAISETZ TEITARO SUZUKI, D.LITT., Professor de Filosofia Budista na Universidade de Otani, Quioto, nasceu em 1869. É provavelmente, hoje em dia, a maior autoridade viva em filosofia budista, e é certamente a maior autoridade em Budismo Zen. As suas principais obras em inglês sobre o tema do Budismo somam uma dúzia ou mais, e das suas obras em japonês, ainda desconhecidas no Ocidente, existem pelo menos dezoito. Ele é, além disso, como uma bibliografia cronológica de livros sobre o Zen em inglês claramente mostra, o instrutor pioneiro do assunto fora do Japão, pois, à exceção de *A Religião do Samurai*, de Kaiten Nukariya (Luzac and Co., 1913), nada se sabia do Zen como uma experiência viva, a não ser pelos leitores de *The Eastern Buddhist* (1921-1939), até à publicação de *Ensaios sobre o Budismo Zen (Volume I)* em 1927.

O Dr. Suzuki escreve com autoridade. Não só estudou obras originais em sânscrito, páli, chinês e japonês, como possui um conhecimento atualizado do pensamento ocidental em alemão e francês, bem como no inglês que fala e escreve tão fluentemente.

Ele é, de resto, mais do que um erudito; é um budista. Embora não seja sacerdote de nenhuma seita budista, é honrado em todos os templos no Japão, pois o seu conhecimento das coisas espirituais, como testemunham todos os que se sentaram aos seus pés, é direto e profundo. Quando fala dos graus mais elevados de consciência, fala como um homem que neles habita, e a impressão que causa naqueles que entram nas franjas da sua mente é a de um homem que procura os símbolos intelectuais com que descrever um estado de perceção que se situa, na verdade, «além do intelecto».

Para aqueles que não se podem sentar aos pés do Mestre, os seus escritos devem servir de substituto. Todos estes, contudo, estavam esgotados em Inglaterra por volta de 1940, e todas as existências restantes no Japão foram destruídas no incêndio que consumiu três quartos de Tóquio em 1945. Quando, portanto, cheguei ao Japão em 1946, combinei com o autor para que a Sociedade Budista de Londres — a minha esposa e eu próprio como seus delegados — desse início à publicação das suas *Obras Completas*, reimprimindo os velhos favoritos e imprimindo o mais rapidamente possível as traduções das muitas obras novas que o Professor, recolhido na sua casa em Quioto, tinha escrito durante a guerra.

Este empreendimento, contudo, estava além das forças da Sociedade Budista, pelo que assegurámos a assistência de Rider and Co. que, apoiada pelos vastos recursos da Casa Hutchinson, pode satisfazer as necessidades de tão considerável tarefa.

Sobre o Zen em si, não preciso de dizer nada aqui, mas a venda crescente de livros sobre o tema, tais como *O Espírito do Zen*, de Alan Watts (Murray) e a série de traduções originais das Escrituras Zen Chinesas e outras obras publicadas pela Sociedade Budista, provam que o interesse do Ocidente está a aumentar rapidamente. O Zen, contudo, é um assunto extremamente fácil de compreender mal, sendo por isso importante que as palavras de um Mestre qualificado venham prontamente parar às mãos.

Christmas Humphreys

Presidente da Sociedade Budista, Londres

I. DO ZEN AO GANDAVYUHA

I

No início da sua história, o Zen não possuía nenhuma filiação especial com o *Gandavyuha Sutra*, tal como possuía com o *Lankavatara* ou o *Vajracchedika*. O *Lankavatara* foi dado por Bodhidharma ao seu principal discípulo chinês, Hui-k‘é, como o sutra que continha uma doutrina estreitamente relacionada com o Zen e, após Hui-k‘é, o sutra foi estudado principalmente pelos seguidores do Zen. O *Vajracchedika* passou a ser conhecido entre eles na época de Hung-jén e Hui-neng, cerca de cento e cinquenta anos depois de Bodhidharma.

Shén-hui, contudo, que foi um dos principais discípulos de Hui-neng, vai ao ponto de declarar que foi de facto o *Vajracchedika* que foi entregue pelo pai do Zen a Hui-k‘é.[1] Embora esta afirmação possa não ser historicamente correta, podemos afirmar com segurança que o *Vajracchedika* passou a exercer grande influência sobre o estudo do Zen por esta altura, isto é, nos finais do século sétimo.

A ligação do *Gandavyuha* com o Zen não começou senão na época de Chêng-kuan (738-839), o quarto Patriarca da Escola Avatamsaka de Budismo na China, que estudou o Zen sob a alçada de Wu-ming, um discípulo de Shén-hui. Chêng-kuan era un grande filósofo e esforçou-se por incorporar o ensinamento do Zen no seu próprio sistema. Depois dele veio Tsung-mi de Kuei-fêng (780-842), que também estudou o Zen e produziu o grande comentário sobre o *Engaku-kyo*[2], «Sutra da Iluminação

Perfeita», o qual interpretou de acordo com a filosofia da sua escola. Escreveu também um livro sobre as diferentes formas de compreender o Zen o qual, à exceção da introdução, se encontra infelizmente perdido. A ideia consistia em apontar os pontos essenciais do Zen e distingui-los das interpretações erróneas que estavam então prevalecentes, não só no que dizia respeito ao Zen em si, mas também no que tocava à sua relação com a filosofia budista. Assim, através de Tsung-mi, o Zen veio a relacionar-se com outros sutras além do *Lankavatara* e do *Vajracchedika*, e especialmente com o *Gandavyuha*.

Enquanto os estudiosos da Escola Avatamsaka faziam uso das intuições do Zen à sua própria maneira, os mestres de Zen sentiam-se atraídos pela filosofia da Identidade e da Interpenetração defendida pelo *Avatamsaka*, e tentaram incorporá-la nos seus próprios discursos. Por exemplo, Shih-t‘ou[3] no seu «Ode sobre a Identidade» retrata a mutualidade da Luz e da Escuridão como limitando-se uma à outra e, ao mesmo tempo, fundindo-se uma na outra; Tung-shan[4] na sua composição métrica chamada «Samadhi do Espelho Sagrado» disserta sobre a mutualidade de *P‘ien*, «unilateral», e *Chêng*, «correto», praticamente com o mesmo efeito que Shih-t‘ou no seu Ode, pois tanto Shih-t‘ou como Tung-shan pertencem à escola de Hsing-szu[5], conhecida como o ramo Ts‘ao-tung do Budismo Zen. Esta ideia de Mutualidade e Identidade deriva, sem dúvida, da filosofia *Avatamsaka*, tão habilmente formulada por Fa-tsang.[6] Como tanto Shih-t‘ou como Tung-shan são mestres de Zen, a sua forma de a apresentar nada tem a ver com a de um metafísico. Talvez o «Quádruplo Liao-chien»[7] de Lin-chi também possa ser traçado até ao sistema de Fa-tsang.

A influência da filosofia *Avatamsaka* nos mestres de Zen tornou-se cada vez mais pronunciada à medida que o tempo avançava, e atingiu o seu clímax no século décimo, após a morte de Tsung-mi, o quinto patriarca da Escola Avatamsaka na China. Foi Fa-yen Wên-i[8], o fundador do ramo Fa-yen do Budismo

Zen, quem incorporou a filosofia do *Avatamsaka* no seu tratamento do Zen. Embora não pertencesse à escola deles, deve ter ficado grandemente impressionado com as obras de Tu-shun (falecido em 640) e Fa-tsang (falecido em 712), e de outros filósofos *Avatamsaka*; pois há evidência de ele ter obrigado os seus discípulos a estudar os escritos deles como um auxílio para a mestria do Zen. Escreveu também um comentário sobre o «Ode sobre a Identidade» de Shih-t‘ou, o qual se baseia, como disse antes, na metafísica do *Avatamsaka*.

O culminar deste movimento, o movimento sincrético para unir o Zen com a filosofia do *Avatamsaka* ou do *Saddharma-pundarika*, foi alcançado quando Yên-shou de Yung-ming[9] escreveu a sua obra-prima, o *Tsung-ching-lu*, «Registos do Espelho Espiritual», em cem fascículos. Nisto, ele tenta fundir todas as diferenças do pensamento budista na doutrina da Mente-apenas — entendendo por «Mente» uma realidade última que está consciente de si própria e que não constitui a sede da nossa consciência empírica. Esta doutrina da Mente-apenas não deve confundir-se com a filosofia *Vijnaptimatra* do *Yogacara*, pois Yên-shou segue a corrente de pensamento que corre através do *Lankavatara*, do *Avatamsaka*, do *Sraddhotpada*, etc.[10]

2

Propriamente falando, o Zen possui o seu próprio campo onde funciona com a sua melhor vantagem. Assim que se afasta para fora deste campo, perde a sua cor natural e, nessa medida, deixa de ser ele próprio. Quando tenta explicar-se por meio de um sistema filosófico, já não é Zen puro e simples; partilha de algo que não lhe pertence estritamente. Por mais racional que seja a explicação, o Zen fica então adulterado. Por esta razão, os mestres têm-se mostrado ciosos em providenciar para que este não fosse associado a nenhuma escola de metafísica, quer budista, quer taoista ou confucionista. Mesmo quando Bodhidharma entregou o *Lanka* a Hui-k‘é, este último e os seus seguidores recusaram-se a

escrever o que quer que fosse sobre ele que revestisse a natureza de um comentário ou de uma exposição.

Embora Hui-neng pareça ter editddo o *Vajracchedika* de acordo com a sua própria luz, os seus descendentes negligenciaram-no por completo, e os seus sermões e diálogos desenvolveram-se numa direção totalmente diferente. Claro que fazem referências frequentes a toda a espécie de sutras e shastras, citando passagens deles livremente, mas são sempre cuidadosos em não se deixarem enredar pela letra, em não ficarem tingidos pelas ideias filosóficas que formam o pano de fundo destes escritos.

O *Avatamsaka Sutra* era citado pelos mestres de Zen mesmo antes de Tu-shun, pois, de acordo com os *Mestres e Discípulos do Lanka*, Hui-k‘é refere-se extensamente ao sutra em apoio da sua perspetiva de que o Um circula através de um mundo de particulares, ao passo que Tao-hsin, um contemporâneo de Tu-shun, também cita uma passagem do sutra dizendo que uma partícula de poeira contém mundos inumeráveis dentro de si mesma.

Sendo mestres de Zen, não fizeram tentativas para sistematizar as suas intuições Zen; satisfaziam-se com citar, como autoridade, passagens que harmonizavam com as suas ideias. Portanto, as suas citações não se limitavam ao *Avatamsaka*; onde quer que encontrassem declarações que pudessem usar, faziam-no, como por exemplo do *Saddharma-pundarika*, *Vimalakirti*, *Vajracchedika*, *Lankavatara*, *Prajnaparamita*, *Dharmapada*, etc. Mas, no caso do *Avatamsaka*, a referência é mais do que local e específica, prende-se com todo o pensamento que permeia o sutra.

É provável, a partir deste facto, que os mestres de Zen considerassem o sutra, desde o início, como um texto que apoiava as suas experiências, mesmo ao nível do *Lanka* e do *Vajra*. Mas, como a posição deles consistia em defender o espírito e negligenciar omnimodamente la letra, não foram ao ponto de

formular uma filosofia Zen segundo o *Avatamsaka*. Foram sempre cuidadosos em permanecer com os factos e não com as ideias. Pois dizem eles, citando o *Avatamsaka*:

«É como um homem pobre que conta, dia e noite, tesouros que não lhe pertencem, enquanto não possui um cêntimo em seu nome. O mesmo sucede com o muito saber. Mais uma vez, por um tempo podereis ler livros, mas sede cuidadosos em colocá-los de lado o mais depressa possível. Se não os abandonardes, entrareis no hábito de aprender apenas letras. Isto é como procurar gelo aquecendo água corrente, ou como procurar neve fervendo água quente. Portanto, diz-se por vezes pelos Budas que [a verdade última] é explicável e, por vezes, que não é explicável. O facto é que não há nada de explicável ou inexplicável na própria Realidade, que é o estado de todas as coisas que são. Quando esta única coisa é profundamente agarrada, todas as outras mil coisas se seguem. Assim se diz no *Saddharma-pundarika* que [a Realidade] não é nem real nem irreal, nem tal nem não tal.»[11]

3

Os sutras, especialmente os sutras do Mahayana, são expressões diretas de experiências espirituais; contêm intuições obtidas ao escavar profundamente no abismo do Inconsciente, e não têm qualquer pretensão de apresentar estas intuições através da mediação do intelecto. Se parecem, de algum modo, raciocinativos e logicamente demonstrativos, tal é meramente acidental. Todos os sutras tentam apresentar as intuições mais profundas da mente budista tal como estas se apresentaram aos primeiros seguidores indianos do Mahayana. Portanto, quando os sutras declaram que todas as coisas são vazias, não nascidas e além da causação, a declaração não é o resultado de um raciocínio metafísico; é uma experiência budista extremamente penetrante. É por isso que tantos estudiosos e filósofos do Budismo, que se esforçam por compreender ou interpretar estas intuições de acordo com as regras da lógica, falham nos seus esforços; são

profanos, por assim dizer, na experiência budista e, consequentemente, estão condenados a falhar o alvo.

As intuições dos sutras e as do Mestre Zen são as mesmas no que diz respeito ao facto de serem todas budistas. Quaisquer diferenças que possam existir na expressão devem-se à psicologia do génio indiano e do chinês. Visto que o Zen é uma forma de Budismo indiano transplantada para a China, as suas experiências são fundamentalmente as mesmas que as do Budismo. Mas as diferenciações psicológicas do povo afirmam-se quando as experiências começam a ser localizadas em harmonia com as novas condições sob as quais se hão de desenvolver.

O processo desta diferenciação é claramente rastreável nos sermões dos mestres Zen à medida que estes se separam mais da influência direta do primeiro mestre vindo da Índia. À medida que o Zen se apodera da mentalidade chinesa, as suas expressões tornam-se tipicamente chinesas, e começa-se até a suspeitar da sua identidade essencial com o original. Quando a diferenciação progrediu tanto ao ponto de parecer que se ia revoltar contra si mesma, os mestres apressam-se a reparar o dano e a reconciliá-la com a sua própria fonte. Este é realmente o significado daquele movimento que se manifestou fortemente nos séculos VIII e IX, por exemplo sob Tsung-mi ou Fa-yen.

Permitam-me que dê exemplos da mudança gradual que ocorreu na expressão da intuição Zen durante os quinhentos anos que se seguiram à introdução do Zen* na China por Bodhidharma, um monge da Índia que morreu presumivelmente em 528 d.C. Nas páginas seguintes são citados sermões proferidos por mestres Zen das várias escolas que surgiram durante esses anos. Neles, assinalamos a mudança do tipo de discurso dos sutras para o tipo do Zen chinês.

4

Comecemos com Bodhidharma, o pai do Zen chinês, que escreve sobre *Wu-hsin* (literalmente, "não-mente"):[1]

"A Razão última em si mesma é sem palavras, mas para lhe dar expressão as palavras são emprestadas. O grande Caminho não tem forma, mas para entrar em contacto com o inculto revela-se em forma. Agora suponhamos que há duas pessoas envolvidas na discussão do Inconsciente. O discípulo pergunta ao mestre:

Discípulo: [A Razão última] é consciente ou inconsciente?

Mestre: É inconsciente.

Discípulo: Se é inconsciente, quem é que faz todo o ato de ver, ouvir, lembrar e reconhecer?[2] Quem é que reconhecerá o Inconsciente?

Mestre: Precisamente por causa do Inconsciente, o ver, o ouvir, o lembrar e o reconhecer são possíveis; precisamente por causa do Inconsciente, o Inconsciente é reconhecido.

Discípulo: Como é possível para o Inconsciente ver, ouvir, lembrar ou reconhecer? O Inconsciente seria incapaz de tudo isto.

Mestre: Embora eu seja do Inconsciente, posso ver, ouvir, lembrar e reconhecer.

Discípulo: Se pode ver, ouvir, lembrar e reconhecer, não pode ser do Inconsciente; deve ser um ser consciente.

Mestre: Ver, ouvir, lembrar e reconhecer — estes são os próprios atos do Inconsciente. À parte do ver, do ouvir, do lembrar e do reconhecer, não há Inconsciente. Receio que não compreenda isto, e providenciarei para que o assunto seja explicado passo a passo e seja levado a ver a verdade. Por exemplo, ao efetuar-se o ver, diz-se que há um ver, e isto é porque há o não-ver; o ver, assim, é até do Inconsciente.

Ao se efetuar o ouvir, diz-se que há um ouvir, e isto é porque há o não-ouvir; o ouvir é até do Inconsciente. Ao efetuar-se o lembrar, diz-se que há um lembrar, e isto é porque há o não-lembrar; o lembrar é até do Inconsciente. Ao efetuar-se o reconhecer, diz-se que há um reconhecer, e isto é porque há o

não-reconhecer; o reconhecer é até do Inconsciente. Ao efetuar-se uma obra, diz-se que há um fazer, e este fazer é, na verdade, não-fazer; o fazer é até do Inconsciente. Portanto, dizemos que o ver, o ouvir, o lembrar e o reconhecer — tudo isto é do Inconsciente.

Discípulo: Como podemos saber que isto é do Inconsciente?

Mestre: Examine o assunto mais de perto e diga-me se a Mente tem alguma forma percetível. Se disser que tem, essa não será a Mente real. Deve ser considerada como existindo no interior, no exterior, ou a meio caminho? A Mente não deve ser localizada em nenhum destes três pontos. Nem deve ser percebida como existindo em quaisquer outros lugares possíveis. Daí o Inconsciente.

Discípulo: Oh mestre, se é o Inconsciente que prevalece em toda a parte, não deveria haver nem culpa nem mérito. Por que razão transmigram todos os seres nos seis caminhos da existência e continuam constantemente através do nascimento e da morte?

Mestre: Isto é porque todos os seres são tão confusos na mente que concebem a ideia ilusória de uma realidade [individual] no Inconsciente e, ao criar toda a espécie de atos, apegam-se erroneamente à noção de que existe realmente uma mente consciente. Por esta razão, transmigram nos seis caminhos da existência e continuam constantemente através do nascimento e da morte.

É como o homem a ver no escuro uma mesa ou um pedaço de corda que ele toma por um espírito falecido ou por uma cobra, e a ficar aterrorizado com a sua própria imaginação. Da mesma maneira, todos os seres apegam-se ilusoriamente às suas próprias criações. Onde existe o Inconsciente, imaginam erroneamente la realidade de uma mente consciente. Assim, realizam-se vários tipos de atos, e há realmente transmigração nos seis caminhos da existência.

Tais seres são aconselhados a ver um bom amigo, grande [na sua perceção espiritual], e a praticar a meditação que os conduzirá à realização do Inconsciente. Quando isto é feito, todos os seus obstáculos cármicos desaparecem e a cadeia de nascimento e morte é cortada. Assim como a luz do sol, uma vez a penetrar na escuridão, dissipa tudo o que é escuro, todos os seus pecados são destruídos quando realizam o Inconsciente.

Discípulo: Sendo um ignorante, a minha mente ainda não está totalmente esclarecida quanto ao funcionamento dos seis sentidos à medida que respondem em toda a parte [ao estímulo].

Mestre: Vários artifícios são realizados por palavras.

Discípulo: As paixões más e a iluminação, o nascimento-e-morte e o Nirvana — serão estes, na verdade, do Inconsciente?

Mestre: Seguramente são do Inconsciente. Justamente por causa do apego erróneo de todos os seres à ideia de uma mente consciente é que existem todas as espécies de paixões más e o nascimento-e-morte, a iluminação e o Nirvana. Se despertarem para o Inconsciente, não há paixões más, não há nascimento-e-morte, não há Nirvana. Portanto, por causa daqueles que trabalham sob a ideia de uma mente consciente, o Tathagata fala de nascimento-e-morte; a iluminação opõe-se às paixões más, e o Nirvana ao nascimento-e-morte. Todos estes nomes são mutuamente condicionantes. Quando o Inconsciente é alcançado, não há paixões más nem iluminação, nem nascimento-e-morte nem Nirvana.

Discípulo: Se não há iluminação nem Nirvana, como explicamos a iluminação que se diz ter sido alcançada pelos Budas do passado?

Mestre: Fala-se disso por causa da fraseologia convencional. Desde que a verdade absoluta seja considerada, não existe tal coisa. Portanto, diz-se no *Vimalakīrti* que não há corpo no qual a iluminação deva ser realizada, nem mente pela qual a iluminação

deva ser realizada. Mais uma vez, diz-se no *Vajracchedikā* que não há uma coisa, não há uma realidade que alguém possa reivindicar ter alcançado, que toda a realização do Buda é, na verdade, não-realização. Portanto, que se saiba que todas as coisas surgem quando uma mente consciente é afirmada, e que todas as coisas cessam de existir quando o Inconsciente é realizado.

Discípulo: Oh mestre, diz que o Inconsciente se obtém em toda a parte. Ora, a madeira e a rocha são do Inconsciente; não são então [todos os seres sencientes] como a madeira e a rocha?

Mestre: Mas o Inconsciente realizado na minha mente consciente não é o da madeira e da rocha. Porquê? É como o tambor celestial, que, enquanto repousa imóvel, de forma espontânea e sem esforços conscientes, produz variedades de som requintado a fim de ensinar e disciplinar todos os seres. É também como uma joia que realiza desejos (*mani*) que, sem esforço consciente da sua parte, cria espontaneamente variedades de forma.

Da mesma maneira, o Inconsciente opera através da minha mente consciente, a fazê-la compreender a verdadeira natureza da Realidade; está dotado de verdadeira sabedoria transcendental, é o mestre do Corpo Triplo, funciona com a máxima liberdade. Assim, lemos no *Ratnakūta* que a mente funciona por meio do Inconsciente sem estar consciente disso. Como podemos nós, então, ser como a madeira e a rocha? O Inconsciente é a verdadeira Mente, la verdadeira Mente é o Inconsciente.

Discípulo: Como nos havemos de disciplinar, então, com esta nossa mente [relativa]?

Mestre: Apenas deixemo-nos despertar para o Inconsciente em todas as coisas, em todos os nossos atos — este é o caminho da disciplina, não há outro caminho. Assim sabemos que, quando o Inconsciente é realizado, todas as coisas deixam de nos perturbar.

Ao ouvir isto, o discípulo teve subitamente uma iluminação e realizou que não há matéria fora da mente, e não há mente fora da matéria; em todo o seu comportamento e atividades adquiriu perfeita liberdade; toda a sua teia de dúvidas foi despedaçada e ele não sentiu obstruções."

Tao-hsin,[2] geralmente considerado o Quarto Patriarca do Budismo Zen na China, dá os seguintes sermões sobre "O Abandono do Corpo".

"O método de abandonar o corpo consiste, primeiro, em meditar na Vacuidade, por meio da qual a mente [consciente] é esvaziada. Deixe-se a mente, juntamente com o seu mundo, ser aquietada até um estado perfeito de tranquilidade; deite-se o pensamento no mistério da quietude, de modo que a mente seja impedida de andar a vaguear de uma coisa para outra. Quando a mente está tranquilizada na sua morada mais profunda, os seus enredamentos são cortados.

Quão insondável! Quão abissal! A mente na sua pureza absoluta é o próprio Vazio. Quase descomprometida parece! Como a morte, não há respiração. Habita na máxima pureza do *Dharmakaya*, e já não está sujeita a um devir futuro. Quando uma mente [consciente] é agitada e a confusão tem lugar nela, não se pode escapar a sofrer outra forma de existência. Portanto, que um homem se discipline, antes de mais, na realização de um estado perfeito de quietude na sua mente e também no seu mundo. Esta é a maneira como a disciplina deve ser levada a cabo.

Mas nesta disciplina não há realmente nada de que se apoderar como uma conquista definitiva, e esta não-conquista é o que é conquistado pela disciplina, pois a Realidade é apreendida pelo não-esforço, e o não-esforço é a própria verdade. Portanto, lemos no sutra: “Vacuidade, não-esforço, ausência de desejo, ausência de forma — esta é a verdadeira emancipação!” Por esta razão, a Realidade é não-esforço.

A maneira de abandonar o corpo é ter uma visão penetrante da sua natureza provisória, quando a mente, juntamente com o seu mundo, se torna transparente e as suas funções iluminadas.

Além disso, disse o mestre, de acordo com Chuang-tzŭ, “O céu e a terra são um dedo, e dez mil coisas são um cavalo.” [Mas isto não é exato.] O *Dharmapada* diz: “O Um não deve ser pensado como um. Para destruir a ideia de multiplicidade, diz-se que o Um é um, mas isto é destinado aos de mente superficial.” [Sendo assim,] podemos afirmar que Chuang-tzŭ falha ao não ir além da unidade.

De acordo com Lao-tzŭ: “Quão insondável! Quão abissal! No interior, há Essência!” Com Lao-tzŭ, uma forma exterior é eliminada, mas ele ainda se agarra a uma mente interior. O *Avatamsaka* afirma: “Não te apegues ao dualismo, porque não há nem um nem dois!” O *Vimalakīrti* afirma: “A mente não está no interior, nem no exterior, nem no meio — isto é a realização.” Por esta razão, sabemos que Lao-tzŭ ainda permanece com a ideia de uma essência-mente."

Noutro lugar, Tao-hsin explica o que se entende por quietude e Vacuidade da seguinte maneira:

"Reflete sobre o teu próprio corpo e vê o que ele é. É vazio e desprovido de realidade como uma sombra. É percebido [como se existisse realmente], mas não há nada ali de que se apoderar. A *Prajña* ergue-se no meio destes objetos sombrios; onde está fixada, não tem morada última. Permanecendo ela própria imóvel, entra em relações e sofre transformações sem fim.

Do meio da Vacuidade erguem-se os seis sentidos, e os seis sentidos também são da Vacuidade, enquanto os seis objetos dos sentidos são percetíveis como que num sonho ou numa visão. É como o olho a perceber os seus objetos; eles não estão localizados nele. Como o espelho no qual as tuas feições se refletem, eles são perfeitamente percebidos ali com toda a clareza; os reflexos estão todos ali na vacuidade, contudo o próprio espelho não retém

nenhum dos objetos que ali são refletidos. O rosto humano não veio para entrar no corpo do espelho, nem o espelho saiu para entrar no rosto humano. Quando se realiza como o espelho e o rosto estão um para o outro e que não há, desde o início, nenhum entrar, nenhum sair, nenhum passar, nenhum entrar em relação um com o outro, compreende-se a significação da Talidade e da Vacuidade!"[3]

5

Pode prontamente ver-se que Bodhidharma e Tao-hsin estão a falar do mesmo assunto a partir de ângulos diferentes de compreensão. O *Wu-hsin* de Bodhidharma, "o Inconsciente", é "o Vazio", "o Sereno", "o Abissal", etc., de Tao-hsin. Um utiliza termos psicológicos, ao passo que o outro se inclina para a filosofia da *Prajña*. Embora o discurso de Bodhidharma sobre o *Wu-hsin* possa ser considerado como estando ainda de acordo com o modo de pensar indiano, o de Tao-hsin está mais ou menos tingido pelo pensamento taoista. Nada propriamente do Zen, contudo, fez ainda a sua aparição com eles. Foi com Hui-nêng e os seus sucessores que o Zen começou a ser distintamente chinês, tanto na sua expressão como na sua interpretação.

A consciência do Zen especificamente como a "compreensão imediata" do Inconsciente[4] despontou na mente de Hui-nêng. Se Bodhidharma utilizou o termo *wu-hsin* para o Inconsciente, Hui-nêng substituiu *hsin* por *nien*. *Nien* é geralmente "memória", "recordação", "pensar no passado", etc., e é utilizado como equivalente ao sânscrito *smrti*. Portanto, quando é utilizado em ligação com *wu* como *wu-nien*, isto é *asmrti*, ou seja, "perda de significado" ou "esquecimento", e neste sentido é utilizado nos textos sânscritos. O uso de *wu-nien*, contudo, no sentido de "inconsciência", e grávido de um profundo significado espiritual, tanto quanto posso coligir, começa com Hui-nêng. *Wu-nien* não é aqui mero esquecimento, ou não se lembrar do que se está a fazer; não é um simples termo psicológico. Quando Hui-nêng faz do *Wu-nien* o facto mais fundamental na vida do Zen, este

corresponde à Tripla Emancipação — *śūnyatā*, *animitta* e *apranihita*[5] — pois a realização do *Wu-nien* significa emancipação para os seguidores do Zen. E o termo é essencialmente chinês.

A outra ideia original de Hui-nêng é a doutrina do "Abruptismo" (*tun*), isto é, da compreensão imediata da Realidade. Segundo ele, a realização Zen é caracterizada pela abrupticidade ou imediatismo, pois esta é a própria natureza da *Prajña*. A doutrina do "Gradualismo" (*chien*) sustentada pelo seu rival, Shên-hsiu, não deve ser aplicada à intuição que tem lugar na meditação Zen. A *Prajña* age intuitivamente, e o que percebe é percebido de uma só vez, sem qualquer mediação ou deliberação ou processo interruptor. "No meu ensinamento", assim diz Hui-nêng, "não há distinção entre *Dhyana* e *Prajña*;[6] *Dhyana* é o corpo da *Prajña*, e *Prajña* é a função de *Dhyana*."

** Um sermão dado por Hui-k'ê conforme registado em Os Mestres e Discípulos do Lanka.*

[1] Isto é retirado de Ecos do Deserto (fólio 77) do Dr. Keiki Yabuki, que contém reproduções em colotipia de alguns dos manuscritos budistas de Tun-huang guardados no Museu Britânico. Este Discurso atribuído a Bodhidharma não é mencionado em nenhuma das histórias do Zen que possuímos atualmente e não há forma de decidir a sua autenticidade. O manuscrito não apresenta o melhor estilo de caligrafia. Wu-hsin é uma daquelas difíceis palavras chinesas que são intraduzíveis. Wu é um termo negativo e hsin compreende vários significados. É "mente", "coração", "alma", "um princípio regulador", "uma atitude mental", "consciência", "voluntariedade", etc. No presente caso, Wu-hsin é "inconsciência" no seu sentido comum e empírico, e ao mesmo tempo significa o Inconsciente como subjacente a todas as nossas atividades mentais e corporais, conscientes e inconscientes. Nesta tradução, o termo é traduzido livremente de acordo com o sentido que adquire no contexto.

[2] Literalmente, "o visto, ouvido, pensado e conhecido", drista-śruta-mata-jñāta em sânscrito, resume de forma abrangente as atividades da mente, isto é, da consciência. É da maior importância não confundir o Inconsciente com o inconsciente referido na psicologia e na biologia.

[3] Algo parece faltar nesta pergunta e, tal como está, não faz sentido. A resposta do mestre também não parece totalmente cabal. [Nota do Tradutor Original/Autor: refere-se à lacuna textual presente no manuscrito original gretado de Tun-huang na transição para o ponto 6]

[4] Tun-wu, wu-nien.

[5] Vacuidade, ausência de forma e não-esforço.

[6] Dhyana corresponde a ting e Prajña a hui em chinês. Geralmente são considerados como pertencendo a duas categorias diferentes... [Texto interrompido no original]

"Quando se possui *Prajña*, *Dhyana* está em *Prajña*; quando se possui *Dhyana*, *Prajña* está em *Dhyana*. Eles são um e não dois."[1] Ao mergulhar assim profundamente no abismo da Realidade, Hui-nêng instruiu os seus seguidores a ver a luz intuitiva da *Prajña* a faiscar através da dura crosta de uma consciência empírica. O mero afundar no abismo profundo não era o objetivo da disciplina Zen; a menos que *Dhyana* culminasse numa intuição imediata (*tun-wu*), não havia Zen nela.

Vejamos agora o que Hui-nêng tem a dizer sobre o Inconsciente (*wu-nien*):[2]

"Bons amigos, o nosso ensinamento, desde os tempos antigos, quer seja da escola 'Abrupta' ou da 'Gradual', está estabelecido sobre o fundamento do Inconsciente (*wu-nien*), enquanto a ausência de forma (*wu-hsiang*) é o seu corpo e o não-permanecer-em-lugar-nenhum[3] (*wu-chu*) é a sua raiz. O que se entende por ausência de forma? Significa não se apegando à

forma embora a admita. Estar inconsciente significa ser inocente em relação ao funcionamento de [uma mente relativa].

O não-permanecer-em-lugar-nenhum é a natureza original de um ser vivo. [A consciência, tal como percebemos o seu funcionamento] move-se sempre para diante, sem nunca parar no seu progresso através das divisões do tempo, à medida que um pensamento sucede a outro sem interrupção. No entanto, para descer até ao *Dharmakaya* [que é o Inconsciente], a corrente tem de ser cortada de uma vez por todas, pois então seremos separados do *Rupakaya* [ou seja, deste corpo físico], e não há aqui permanência do pensamento em lugar nenhum sobre coisa nenhuma.

Se o pensamento permanecer em alguma parte sobre o que quer que seja, ainda que uma única vez, toda a série cessa de fluir livremente — a isto chama-se estar em cativeiro. Quando não há permanência do pensamento em lugar nenhum sobre coisa nenhuma — isto é estar liberto. Assim, o não-permanecer-em-lugar-nenhum é a raiz [da nossa vida].

Bons amigos, afastar-se de toda a forma externa é ser sem forma. Quando isto é realizado, a natureza e o corpo [do Inconsciente] encontram-se puros e desprovidos de impurezas. Daí que a ausência de forma seja o corpo.

Não ser corrompido por quaisquer objetos externos — isto é conhecido como ser um com o Inconsciente, isto é, estar desapegado dos objetos embora estes estejam presentes na consciência; pois a consciência não se envolve a tecer pensamentos a respeito deles. Quando, deste modo, todos os pensamentos [irrelevantes] são descartados, a consciência fica limpa de todas as suas impurezas. Quando esta consciência for varrida e limpa de uma vez por todas, não haverá um devir futuro. Que os estudantes do Budismo tenham o cuidado de não se extraviar nesta matéria. Quando o significado não é bem apreendido, não só eles próprios ficam confusos, mas outros

partilham da confusão e serão levados a blasfemar contra o ensinamento. Daí que o Inconsciente esteja estabelecido como o fundamento.

Quando as pessoas dependem meramente de nomes, engendram variedades de pensamentos sobre o mundo objetivo, e estes pensamentos conduzem mais além a más intenções. Todas as ideias erróneas que caracterizam esta vida mundana têm aqui a sua origem. Por isso, o nosso ensinamento está estabelecido sobre o fundamento do Inconsciente. Que as pessoas sejam aconselhadas a ver-se livres dos seus pontos de vista unilaterais para não darem origem a pensamentos enredantes. Quando os pensamentos não forem de todo despertados, o próprio Inconsciente deixará de ser intrusivo.

Quando falamos em anular (*wu*), o que é que deve ser anulado? O que se entende por pensamento ou consciência (*nen*)? Anular significa afastar-se do dualismo, estar liberto de todos os pensamentos mundanos. A consciência surge da Talidade; a Talidade é o seu corpo, e a consciência é o funcionamento da Talidade. A consciência, inevitavelmente pela natureza da Talidade, funciona a ver, a ouvir, a recordar e a compreender, mas a própria Talidade não é corrompida pelas multiplicidades dos objetos, permanece para sempre livre, senhora de si mesma. Assim lemos no *Vimalakirti*: “Quando todos os objetos e condições externas são adequadamente discriminados, o princípio interior último retém a sua imobilidade.”"

Wu-nien, o Inconsciente, segundo Hui-nêng, é o nome não apenas para a realidade última, mas para o estado de consciência no qual o último se apresenta. Enquanto a nossa consciência individual permanecer cortada da Realidade que está por trás dela, os seus esforços serão centrados no ego, consciente ou inconscientemente, e o resultado será um sentimento de solidão e dor. A consciência deve ser levada, de algum modo, a relacionar-se com o Inconsciente, se não o está; e se está, a relação deve ser

realizada, e esta realização é conhecida como *Wu-nien*, literalmente, um estado de "ausência de pensamento".

Os termos chineses ou sânscritos, quando traduzidos literalmente, estão frequentemente sujeitos a graves mal-entendidos. *Wu-nien* é um deles, pois a "ausência de pensamento" seria certamente um estado de mente muito pouco desejável como meta da disciplina Zen, e na verdade como meta de qualquer exercício espiritual. Mesmo "o Inconsciente" pode não ser um termo muito apropriado. Escutemos mais um pouco Hui-nêng, que continua a explicar o que entende por *Wu-nien*, "o inconsciente":

"Bons amigos, ter uma perceção clara de uma vez por todas é saber o que significa o estado de Buda. Quando a luz da *Prajña*[4] penetra a natureza fundamental da consciência, ilumina o interior e o exterior; tudo se torna transparente e a pessoa reconhece a sua própria mente mais íntima. Reconhecer a mente mais íntima é a emancipação. Quando a emancipação é alcançada, obtém-se o *Prajña-Samadhi*. Realizar o *Prajña-Samadhi* significa possuir o Inconsciente.

O que é o Inconsciente? É ver todas as coisas como elas são e não se apegar a nada; é estar presente em todos os lugares e, no entanto, não se apegar a lugar nenhum; é permanecer para sempre na pureza da própria natureza; é deixar os seis sentidos-ladrões correrem para fora das seis portas dos sentidos em direção ao mundo dos seis objetos dos sentidos e, contudo, não se deixar corromper neles, nem se afastar deles; é tão-somente reter uma perfeita liberdade no ir e no vir. Isto é realizar o *Prajña-Samadhi*, ser senhor de si mesmo, tornar-se emancipado, e é conhecido como viver o Inconsciente. Se nenhum pensamento se erguer sobre o que quer que seja, isto significa a cessação da consciência, e tal estado está no cativeiro do Dharma, é uma visão unilateral.

Aquele que compreende o ensinamento do Inconsciente tem um conhecimento extremamente profundo de todas as coisas.

Aquele que compreende o ensinamento do Inconsciente vê o reino espiritual de todo o estado de Buda. Aquele que compreende o ensinamento "abrupto" do Inconsciente atinge o estádio do estado de Buda."

A doutrina do Inconsciente (*wu-nien*) juntamente com a da compreensão imediata (*tun-wu*) era o principal tema de interesse nos dias de Hui-nêng e dos seus seguidores. "Compreensão imediata" é a tradução chinesa de *Prajña*, e "o Inconsciente" é a forma chinesa de descrever a realização da Vacuidade (*Śūnyatā*) e do Não-nascimento (*anutpāda*). Num certo sentido, o ensinamento taoista do Não-agir (*wu-wei*) pode ser considerado como um viver no Inconsciente de Hui-nêng. É verdade que la filosofia budista possui *Wu-shêng, Wu-yüan, Wu-tso, Wu-kuang-yung*,[5] etc., e *Wu-nien* pode ser considerado como provindo destas conceções.[6] Não há dúvida, contudo, de que o Taoismo teve algo a contribuir para o estabelecimento do Budismo Zen, o qual consideramos ser distintamente uma elaboração do génio chinês.

6

Shên-hui[7] foi um dos grandes discípulos de Hui-nêng, e foi a sua escola que floresceu mais imediatamente após a morte do mestre, pois ele ergueu corajosamente o estandarte da "escola abrupta" contra a "escola gradual" de Shên-hsiu, o rival de Hui-nêng. As seguintes passagens são citadas dos ditos de Shên-hui:[8]

"Chang Yen Kung[9] perguntou: O Mestre fala habitualmente do Inconsciente (*wu-nien-fa*), a aconselhar as pessoas a disciplinarem-se nele. Este Inconsciente deve ser considerado como existente ou não-existente?

Resposta: O Inconsciente não é descritível nem como existente nem como não-existente.

Pergunta: Por que razão não é descritível nem como existente nem como não-existente?

Resposta: Quando se diz que é existente, isto não é no sentido que as pessoas do mundo lhe dão. Quando se diz que é não-existente, não é no sentido que as pessoas do mundo lhe dão. Por esta razão, o Inconsciente não deve ser considerado nem existente nem não-existente.

Pergunta: Que espécie de coisa lhe chama, então?

Resposta: O termo "coisa" é inaplicável aqui.

Pergunta: Sendo assim, que termo é aplicável?

Resposta: Nenhuma designação é possível. Daí o Inconsciente. Está além da caracterização. A razão pela qual se fala dele aqui, de todo em todo, é que se fazem perguntas a seu respeito. Se nunca se levantassem perguntas, não se falaria dele de maneira nenhuma. Por exemplo, quando o espelho não tem objetos diante de si, não haverá imagens nele. Que as imagens sejam agora percetíveis nele deve-se ao facto de ele se encontrar diante de objetos. As imagens estão, portanto, ali.

Pergunta: Se o espelho não tem objetos diante de si, é iluminante ou não iluminante?

Resposta: Acabei de falar do seu ato de iluminar objetos, mas quer se encontre diante de um objeto quer não, ele é sempre iluminante.

Pergunta: Se não tem forma, se não deve ser descrito em sentido algum, visto estar totalmente além da existência e da não-existência, e se, no entanto, se diz que é iluminante, o que é que ele ilumina?

Resposta: Quando se diz que o espelho é iluminante, é porque a sua própria natureza possui esta qualidade de brilho. Quando a Mente de todos os seres é pura, a grande luz do conhecimento que por natureza lhe pertence iluminará todos os mundos.

Pergunta: Se este for o caso, quando é possível alcançá-lo?

Resposta: Apenas ao ver a não-existência (*wu*).

Pergunta: A não-existência — não será isso algo para ver?

Resposta: Embora haja o ato de ver, o objeto não deve ser designado como um "algo".

Pergunta: Se não deve ser designado como um "algo", o que é o ver?

Resposta: Ver onde não há "algo" — este é o verdadeiro ver, este é o ver eterno."

Um pouco mais adiante, Shên-hui continua:

Pergunta: O que se entende pelo Inconsciente (*wu-nien*)?

Resposta: Não pensar (*nien*) no ser e no não-ser, não pensar no bem e no mal, não pensar no limite e no não-limite, não pensar na medição, não pensar na *Bodhi* (iluminação), não fixar o pensamento na *Bodhi*, não pensar no Nirvana, não fixar o pensamento no Nirvana — isto é atingir o Inconsciente.

Este Inconsciente[10] não é outro senão *Prajñaparamita*, e *Prajñaparamita* não é outro senão *Ekavyūha-Samadhi*.[11] Bons amigos, se aqueles que ainda estão no estádio de aprendizes conceberem um pensamento (*nien*) nas suas mentes, este pensamento pode conduzir à iluminação; mas quando até um tal pensamento já não for agitado nas suas mentes, a própria iluminação deixará de ser — o que não é outro senão o Inconsciente. No Inconsciente não há estados;[12] se houver quaisquer estados [a serem referidos como algo definível na mente de alguém], eles não estão em harmonia com o Inconsciente...

Aqueles que veem o Inconsciente têm os seus sentidos limpos de impurezas. Aqueles que veem o Inconsciente estão a mover-se em direção à sabedoria de Buda. Aqueles que veem o Inconsciente são conhecidos por estarem com a Realidade. Aqueles que veem o Inconsciente estão no Caminho do Meio, na

própria verdade última. Aqueles que veem o Inconsciente são dotados de uma só vez com méritos tão numerosos como as areias do Ganga. Aqueles que veem o Inconsciente são capazes de criar toda a espécie de coisas.

Aqueles que veem o Inconsciente abrangem todas as coisas dentro de si mesmos... Quando um homem tem uma realização absolutamente decidida, permanece imóvel tão solidamente como o *Vajra*, e porque viu o Inconsciente, senta-se em perfeita quietude mesmo quando, no choque dos exércitos, uma floresta de espadas o corta em pedaços. Mesmo quando os Budas, como as areias do Ganga, vêm para o saudar, nem um pensamento de felicidade é agitado na sua mente. Mesmo quando os seres, como as areias do Ganga, são destruídos de uma só vez, nem um pensamento de desgosto é agitado na sua mente. Pois este homem de vontade forte atingiu *Śūnyatā* (a vacuidade) e *Samacittatā* (a equanimidade)."

O Senhor Szŭ-tao queria saber se este ensinamento do Inconsciente era destinado a homens santos ou a pessoas comuns. Estava evidentemente duvidoso quanto ao valor de um ensinamento tão elevado para estas últimas. Respondeu Shên-hui, o mestre: "O ensinamento do Inconsciente pertence aos homens santos, mas se o homem comum se disciplinar nele, deixa de ser um homem comum."

O termo *wu-nien* é dado não apenas à própria realidade última, onde toda a consciência individual encontra a sua morada final, mas ao funcionamento da Realidade nas nossas mentes. É por este funcionamento que a nossa consciência psicológica empírica é capacitada a mergulhar nas profundezas abissais da Realidade. E este funcionamento não deve ser separado da Realidade, o Inconsciente. A consciência assim chamada pode, deste modo, ser considerada como o campo onde o Inconsciente funciona. Mas quando nos cortamos da fonte ao imaginar que a nossa consciência é uma realidade independente e última, extraviamo-nos e não sabemos para onde ir ou onde parar —

sendo o resultado um estado de máxima inquietação espiritual. Seja como for, o Senhor Szŭ-tao deseja saber o que significa *wu*, "anular", e o que significa *nien*, "pensar em".

Resposta: "Anular" significa anular a noção de dualidade, "pensar" é pensar na Talidade.

Pergunta: Qual é a diferença entre aquele que pensa e a própria Talidade?

Resposta: Não há distinção entre os dois.

Pergunta: Se não há distinção, por que razão há este pensar na Talidade?

Resposta: "Pensar é a função da Talidade, e a Talidade é o corpo deste pensar. Por esta razão, o não-pensar [ou estar inconsciente, *wu-nien*] é dito ser o princípio [do ensinamento Zen]. Quando este [o Inconsciente] é atingido, com todo o seu ver, ouvir, recordar e conhecer, permanece para sempre quieto e vazio.""

[1] Ting e hui.

[2] A passagem seguinte é retirada do manuscrito de Tun-huang do Tan-ching incorporado na Edição Taisho do Tripitaka, N.º 2007.

[3] Wu-hsiang wei t'i, wu-chu wei pên.

[4] Prajña é outra ideia significativa em Hui-nêng.

[5] Anutpāda, apranihita, anabhisaṃskāra, anabhoga.

[6] No Aṣṭasāhasrikā (Edição Mitra, p. 5), temos: Punaraparaṃ bhagavan bodhisatvena mahāsatvena prajñāpāramitāyāṃ caratā prajñāpāramitāyāṃ bhāvyatad evam śikṣitavyaṃ yathāsau śikṣyamānas tenāpi bodhicittenā na manyeta. Tat kasya hetos tathā hi tac cittam acittam prakṛtiś cittasya prabhāsvarā. Mais adiante (p. 19) lemos: Kena kāraṇena āyuṣman subhūte tatrāpi citte asakto 'paryāpannah. Subhūtir

āha: Acittatvād āyuṣman śāriputra tatrāpi citte asakto 'paryāpannah. Na manyeta e acittatva podem ser considerados como correspondendo aos termos chineses wu-nien e wu-hsin. Existe outro termo sânscrito, manaskāra, que é geralmente vertido por tso-i, e a negação, amanaskāra, por wu-tso-i. Wu-tso-i transmite essencialmente as mesmas ideias que wu-nien.

[7] 686–760. Foi uma das personagens mais notáveis na história primitiva do pensamento Zen.

[8] O Professor Hu Shih, da Universidade de Pequim, publicou em 1930 os ditos de Shên-hui recuperados da gruta de Tun-huang. O exemplar do presente autor provém também de um dos antigos manuscritos preservados na gruta, mas difere da edição de Hu Shih em vários aspetos. A citação aqui transcrita foi retirada do manuscrito do próprio autor; o leitor que já possua a edição de Hu Shih notará certas dissimilaridades reconhecíveis mesmo nestas traduções.

[9] Cf. Hu Shih, pp. 115–116.

[10] O manuscrito tem aqui apenas wu (não-), que o tradutor assume como sendo wu-nien, isto é, "Inconsciente".

[11] O termo ocorre no Saptaśatikā-Prajñāpāramitā ensinado por Mañjuśrī. Ver os meus Essays in Zen Buddhism, Segunda Série, p. 162 fn.

[12] Ching-chieh, ou seja, estados particulares da mente definíveis de uma forma ou de outra; a iluminação também é um desses estados, e deve ser transcendida por aqueles que desejam realmente atingir o Inconsciente.

7

Com Tai-chu Hui-hai,[1] o Inconsciente continua ainda a ser um dos temas mais profundamente absorventes para discussão. Embora não haja nada de especialmente novo no seu ponto de vista, o seguinte pode ser colhido da sua obra chamada *Tun-wu Ju-tao Yao-mên Lun*.[2] Hui-hai distingue entre *hsieh nien* e *chêng*

nien[3] e diz que no Inconsciente há o pensamento correto, mas não o pensamento erróneo.

Pergunta: O que é o pensamento correto?

Resposta: O pensamento correto é estar consciente da *Bodhi*, a iluminação.

Pergunta: A *Bodhi* é alcançável?

Resposta: Não, é inalcançável.

Pergunta: Se é inalcançável, como pode alguém pensar nela?

Resposta: Quanto à *Bodhi*, não passa de uma palavra provisoriamente inventada, e não há [realidade individual correspondente para ser o objeto de] alcance sensorial. Nem existe ninguém que alguma vez a tenha alcançado no passado ou que venha a alcançá-la no futuro; pois é algo além do alcance. Assim, não há nada em que se pensar, exceto no próprio Inconsciente. A isto chama-se verdadeiro pensamento.

A *Bodhi* significa não ter nenhum pensamento sobre coisa nenhuma [ou seja, estar inconsciente de todas as coisas]. Estar inconsciente de todas as coisas é ter a não-mente (*wu-hsin*) em todas as ocasiões... Quando isto é compreendido, temos o Inconsciente (*wu-nien*), e quando o *Wu-nien* é realizado, a emancipação segue-se por si mesma."

Nesta passagem, Hui-hai evidentemente identificou *Wu-hsin*, a não-mente, com *Wu-nien*, o não-pensamento, e como significam a mesma coisa, podem ser traduzidos como "o Inconsciente" ou "estar inconsciente", conforme o caso. *Wu-hsin* foi utilizado por Bodhidharma e *Wu-nien* por Hui-nêng e Shên-hui. Hui-hai, ao utilizá-los aqui como sinónimos, explica a *Bodhi* (iluminação) e o *Moksha* (emancipação) através deles. Seja o que for, o fim último da disciplina Zen consiste, para utilizar uma fraseologia mais popular, em não ter qualquer apego a nada, porque tudo o que pertence a este mundo de particularidades é predicável de uma forma ou de outra e não é de todo final.

A realidade final está acima de todas as categorias e, portanto, além da possibilidade de pensamento ou de alcance; logo, não pode ser descrita exceto como "inconsciente", tanto no seu sentido adjetival como nominal. Para ilustrar a maneira como Hui-hai costumava demonstrar aos seus discípulos e investigadores a sua doutrina do Inconsciente ou do "não-fazer-nada", o seguinte é apresentado como exemplo:

"O mestre costumava dizer aos seus alunos: “Eu não compreendo o Zen, nem há qualquer ensinamento especial para transmitir por vossa causa. Portanto, não há necessidade de estardes aqui parados durante tanto tempo. É melhor para vós resolverdes o assunto convosco.” Mas os alunos vinham ter com ele cada vez em maior número, a fazer-lhe perguntas dia e noite. Assim, não houve remédio senão levantar-se e responder às suas perguntas uma após outra. A sua eloquência fluida era algo de maravilhoso.

Certo dia, um grupo de vários monges eruditos fez uma visita e disse: 'Desejamos fazer-lhe uma pergunta; teria a bondade de nos esclarecer?'

Mestre: A lua reflete-se nas profundezas, e vós colheis-na como quiserdes.

Eruditos: Quem é o Buda?

Mestre: A encarar-vos mesmo nas profundezas. Quem poderá ser senão o próprio Buda?

Os eruditos não souberam o que pensar dele. Passado um pouco, perguntaram novamente: 'Qual é o seu ensinamento através do qual converte as pessoas?'

Mestre: Nunca tive qualquer ensinamento através do qual converter as pessoas.

Eruditos: Este é o modo de agir de todos os mestres Zen.

O mestre perguntou então: 'Senhores eruditos, o que ensinais vós para converter as pessoas?'

Eruditos: Discursamos sobre o *Sutra Vajracchedika*.

Mestre: Quantas vezes discursaram já sobre ele?

Eruditos: Mais de vinte vezes.

Mestre: Quem pregou este Sutra?

Um monge erudito levantou a voz e disse: 'Oh mestre, não está a brincar, espero. Sabe bem que foi o Buda que o ensinou.'

Mestre: [De acordo com o Sutra,] se declarais que o Buda é o mestre de uma doutrina, isto é ultrajá-lo, e não compreendeis o seu ensinamento.[4] E se declarais que este Sutra não é o ensinamento do Buda, isto é ultrajar o Sutra. Senhores eruditos, esclareçam-me sobre este [dilema].

Os eruditos não deram resposta. Passado um pouco, o mestre interrogou desta forma: 'De acordo com o Sutra, temos: “Se alguém me vir através da forma ou me procurar através do som, tal pessoa caminha pela estrada errada e nunca veria o Tathagata.” Digam-me, Reverendos Senhores, quem é o Tathagata?'

Eruditos: É aí que nos sentimos perdidos.

Mestre: Não existindo tal coisa que se possa chamar “iluminada”, por que razão falais em vos perderdes?

Eruditos: Por favor, fale-nos sobre isso, oh mestre.

Mestre: Reverendos Senhores, dizem que discursaram sobre o Sutra mais de vinte vezes e, no entanto, não conhecem o Tathagata?

O monge erudito fez uma segunda vénia e implorou a instrução do mestre.

Mestre: Tathagata significa a Talidade (*tathatā*) de todas as coisas. Como se podem esquecer disso?

Eruditos: Sim, eu sei que significa a Talidade de todas as coisas.

Mestre: Mas, Reverendos Senhores, o vosso "sim" não é necessariamente final.

Eruditos: Por que razão não pode ser final? É o que está claramente declarado no Sutra.

Mestre: Sois da Talidade ou não?

Eruditos: Sim, somos.

Mestre: A madeira e a rocha são da Talidade?

Eruditos: Sim, são.

Mestre: A vossa Talidade é a mesma que a Talidade da madeira e da rocha?

Eruditos: Não são duas.

Mestre: Sendo assim, onde está a diferença entre vós próprios e a madeira e a rocha?[5]

O monge erudito falhou a resposta a isto, e teve de admitir a insuperabilidade do mestre. Passado um pouco, perguntou novamente:

Eruditos: Como se pode atingir o Grande Nirvana?

Mestre: Não tenhais nenhum karma que opere para a transmigração.

Eruditos: O que é o karma para a transmigração?

Mestre: Procurar o Grande Nirvana, abandonar o corrompido e acolher o incorrupto, afirmar que há algo alcançável e algo realizável, não estar livre do ensinamento dos opostos — este é o karma que opera para a transmigração.

Eruditos: Como se pode ser emancipado?

Mestre: Nenhum cativeiro existe desde o primeiro momento, e qual é a utilidade de procurar a emancipação? Agi como quiserdes, continuai conforme vos sentirdes — sem um segundo pensamento. Este é o caminho incomparável.

Eruditos: O mestre é realmente uma personagem maravilhosa.

Ao dizer isto, fizeram uma vénia e retiraram-se."

8

Como isto não se destina a ser uma história do pensamento Zen na dinastia T'ang (618–922 d.C.), não citarei muitos mais mestres, exceto Chao-chou Tsung-shên (778–897) e Lin-chi (morto em 867), e alguns outros. Pois estes mostrarão suficientemente para onde o ensinamento Zen caminhava e como, finalmente, os próprios mestres Zen tentaram harmonizá-lo com a fraseologia indiana e com o modo de pensar nos sutras.

O seguinte foi uma vez apresentado por Chao-chou Tsung-shên[6] num dos seus sermões:

"O Buda de bronze não deve ser colocado no forno, o Buda de madeira não deve ser colocado no fogo, o Buda de barro não deve ser colocado na água. O verdadeiro Buda senta-se no interior. A *Bodhi* e o Nirvana, a Talidade e a natureza de Buda — tudo isto são vestes exteriores demasiado ajustadas ao corpo. São também conhecidos como aflições (*klesa*). Quando não se fazem perguntas, não há aflições. No limite da realidade, no fundamento da verdade absoluta, nada há ali ao qual vos apegardes. Quando nenhuns pensamentos são agitados no vosso interior, nenhuns erros são cometidos em lugar nenhum. Para alcançar as profundezas da Realidade, apenas sentai-vos calmamente, digamos, por vinte ou trinta anos, e se ainda assim falhardes em compreender, cortai a cabeça a este velho homem. Todas as coisas são como um sonho, uma visão, uma flor etérea, e correr atrás delas é uma ocupação totalmente fútil. Quando puderdes

afastar os vossos pensamentos de vaguear por aí, tudo correrá bem convosco. Nada vos vem do exterior, porquê então andar ocupados com isto? De que serve andar por aí como uma ovelha a meter o nariz em cada canto, a apanhar qualquer coisa velha e a metê-la na boca? Quando eu estava com Shih-t'ou, ele costumava dizer sempre que alguém lhe fazia uma pergunta: “Fecha a boca, nada de ladrar como um cão!”

Eu sigo o seu exemplo e digo: “Fecha a boca, nada de ladrar como um cão!” Há corrupção quando o ego é afirmado, há pureza quando não é afirmado. Vós sois como um cão de caça e apenas desejais ter algo na boca. Sendo assim, quando podereis chegar à compreensão do Budismo? Milhares, não, dezenas de milhares de pessoas andam por aí a procurar o estado de Buda. Não há nenhum, na verdade, que possa ser chamado um homem verdadeiro. Se desejais realmente ser discípulos do Rei da Vacuidade, acautelai-vos para não vos tornardes incuravelmente doentes da mente. Mesmo antes de o mundo existir, esta Realidade é; esta Realidade permanece indestrutível quando o mundo já não existe. Desde a minha entrevista com este velho homem, não sou outra pessoa senão eu próprio — sou senhor de mim mesmo. Não vos aproveita procurar este homem no mundo exterior. Quando ele está bem aqui, não falheis, ao voltar-vos e a olhar na direção errada, em entrevistar-vos com ele."

Os "Ditos" de Chao-chou consistem maioritariamente em "perguntas e respostas", e não se encontram muitos sermões neles. Os sermões que existem são muito curtos e diretos ao assunto.

O mestre subiu uma vez ao púlpito e, por um momento, permaneceu em silêncio. Finalmente disse:

"Estais todos aqui, ou não?"

"Todos aqui, mestre."

"Retenho o meu discurso até que surja outro."

"Dir-lhe-ei quando ninguém surgir", disse um monge.

"Difícil, na verdade, conhecer o homem", observou o mestre.

Outra vez o mestre disse aos monges: "Quando um pensamento se move, multiplicidades de coisas surgem; quando nenhuns pensamentos são despertados, as multiplicidades desaparecem. O que dizeis a isto?"

Um monge observou: "Como é quando os pensamentos nem surgem nem desaparecem?"

O mestre disse: "Concedo-vos essa pergunta."[7]

O mestre noutra ocasião declarou: "Quando dizeis que está tudo brilhante, não é bem assim; o caminho está ainda escuro como ao crepúsculo. Em que paragens vos encontrais?"

Um monge disse: "Não estou de nenhum dos lados."

"Sendo assim, estais no meio."

"Se no meio, isso significa estar em qualquer um dos lados."

"Parece que tendes permanecido comigo há algum tempo, visto que aprendestes a fazer tal afirmação. Mas ainda não fostes além da tripla afirmação. Mesmo que possais dizer que fostes além dela, declaro que ainda estais nela. O que diríeis a isto?"

"Eu sei como utilizar a tripla afirmação."

Disse o mestre: "Por que não o dissestes antes disto?"

Outra vez a observação de Chao-chou foi: "O Grande Caminho está mesmo diante dos vossos olhos, mas é difícil de ver."

Um monge perguntou: "Que forma assume para que o possamos ver diante de nós?"

"Ao sul do Rio ou ao norte dele, conforme vos agradar."

"Não tendes algum meio [para nos fazer compreender isso mais explicitamente]?"

"O que perguntastes antes disto?"

Uma vez Chao-chou veio para o salão e disse aos monges: "A verdade desta matéria é difícil de apreender; e mesmo uma personalidade extraordinária que esteja livre das ideias de relatividade acha difícil transcender os enredamentos. Quando eu estava com Wei-shan, um monge perguntou-lhe: “Qual é a ideia do nosso Patriarca ao vir do Ocidente?” O mestre disse: “Passa-me a cadeira que está ali.” Quando um verdadeiro mestre vem, lida com as pessoas diretamente a partir da sua compreensão transcendental."

Nessa altura, um monge adiantou-se e perguntou a Chao-chou: "Qual é a ideia do nosso Patriarca ao vir do Ocidente?"

Disse o mestre: "O cipreste no pátio."

"Não tente demonstrar a matéria por meio de um facto objetivo."

"Não, não tento."

"Qual é la ideia do nosso Patriarca ao vir do Ocidente?", persistiu o monge.

"O cipreste no pátio."

O mestre disse ainda: "Faz agora noventa anos que estive com Ma-tsu, o grande mestre, e cada um dos seus discípulos totalmente qualificados, em número superior a oitenta, era na verdade um verdadeiro mestre. Mas como é agora? Os chamados mestres são como tantos ramos secundários e videiras a crescer cada vez mais longe dos caules principais. À medida que descendem cada vez mais longe dos grandes sábios, cada geração torna-se pior que a anterior. Nan-ch'üan costumava dizer: “Caminhai direto para o meio das dissimilaridades.” Monges, como compreendeis isto? Hoje em dia observo jovens de bico amarelo, inexperientes, a mostrarem-se abertamente em público e a discursarem sobre variedades de assuntos. Recebem oferendas e são tratadas com reverência pelos seus seguidores, chegando a

numerar tantos como trezentos ou quinhentos; afirmam ser mestres dignos e chamam aos outros os seus alunos."

Uma vez Chao-chou perguntou a Nan-ch'üan: "Por favor, diga uma palavra que vá além das quatro afirmações e das cem negações."[8]

Nan-ch'üan não proferiu uma única palavra, mas voltou para os seus próprios aposentos.

Chao-chou disse: "O nosso velho mestre habitualmente fala com bastante facilidade, mas quando se lhe pergunta, não profere uma única palavra."

O assistente observou: "Será melhor não dizer isso."

Chao-chou deu-lhe uma bofetada.

Nan-ch'üan fechou então a porta que conduzia aos seus aposentos e, a espalhar cinzas ao redor, disse aos monges: "Se puderdes dizer uma palavra, a porta será aberta."

Houve muitos que expressaram as suas opiniões, mas o mestre Nan-ch'üan não se agradou com nenhuma delas.

Chao-chou soltou a exclamação: "Oh céus!"

Nan-ch'üan abriu então a porta.

9

Lin-chi foi um dos maiores mestres do século IX, e é a sua escola que ainda floresce no Japão e na China, embora neste último país o próprio Zen esteja um pouco em declínio. Os "Ditos" de Lin-chi são considerados por muitos como o mais forte tratado Zen que possuímos. Um dos seus sermões corre assim:

"O principal no estudo do Budismo agora é compreendê-lo da forma adequada. Quando há a compreensão adequada dele, um homem não é corrompido pelo nascimento-e-morte; onde quer que vá, desfruta de perfeita liberdade. Pode não procurar alcançar nada de especificamente excelente, mas isto virá por si mesmo.

Amigos, os antigos mestres tinham todos a sua maneira de ajudar os outros; quanto ao meu método, consiste em afastar os outros de serem enganados. Se quereis utilizar o que tendes em vós mesmos, utilizai-o, não fiqueis a hesitar. Qual é o problema com os estudantes hoje em dia para serem incapazes de alcançar a realização? O problema reside em não acreditarem suficientemente em si mesmos. Como não estais a acreditar suficientemente, sois fustigados pelas condições circundantes nas quais vos possais encontrar. A ser escravizados e voltados ao contrário pelas situações objetivas, não tendes liberdade nenhuma, não sois senhores de vós mesmos. Se cessardes de correr atrás das coisas exteriores o tempo todo, sereis como os antigos mestres."

[1] Um discípulo de Ma-tsu (morto em 788).

[2] "Tratado sobre a Entrada na Verdade por Meio da Compreensão Imediata". Esta é uma das obras mais interessantes e esclarecedoras sobre o Budismo Zen quando este estava prestes a atingir o seu pleno desenvolvimento após Hui-nêng.

[3] Pensamento erróneo, pensamento correto.

[4] Isto é citado do próprio Vajracchedikā, daí esta repreensão.

[5] Cf. §38 em Hui-hai contra o estudo dos sutras. Um argumento semelhante é avançado por Shên-hui nos seus Ditos no que diz respeito ao Dharmakaya e ao bosque de bambus, Prajña e as flores amarelas. Ver também Hui-hai, §§10 e 16.

[6] Nos seus Ditos (wu-lu).

[7] Cf. o ensinamento do Inconsciente (wu-hsin ou wu-nien) tal como exposto por Bodhidharma, etc.

[8] Brevemente, "O que é o Absoluto?"

"'Desejais saber como eram os antigos mestres? Eles não eram outros senão aqueles que estão bem diante de vós a escutar o meu discurso. Onde falta a fé, há uma constante perseguição de objetos exteriores. E o que ganhais com essa perseguição é mera

excelência literária, a qual está longe da vida dos antigos mestres. Não vos equivoqueis aqui, oh meus amigos!

Se falhardes nesta vida, tereis de passar pelo triplo mundo por uma infinidade de *kalpas*. Se correrdes atrás dos vossos próprios prazeres e vos apegardes a eles, renascereis no ventre de um asno ou de uma vaca.

Amigos, tanto quanto posso ver, a minha perceção da Realidade e a do próprio Sakyamuni estão em perfeito acordo. À medida que avançamos, cada um segundo o seu caminho, o que nos falta? Não somos todos suficientes para nós próprios? A luz que emana de cada um dos nossos seis sentidos não conhece interrupções, nem obstruções. Quando a vossa perceção é assim suficientemente penetrante, pacífica é, na verdade, a vossa vida!

Reverendos Senhores, não há descanso neste triplo mundo, o qual é como uma casa em chamas. Não é morada para nenhum de vós nela permanecer por muito tempo. O demónio da impermanência pode visitar qualquer um de nós a qualquer momento, independentemente da posição social e da idade. Se desejais ser como os antigos mestres, não olheis para fora. A luz da pureza que brilha em cada pensamento que concebeis é o *Dharmakaya* no vosso interior. A luz da não-discriminação que brilha em cada pensamento que concebeis é o *Sambhogakaya* no vosso interior. A luz da não-diferenciação que brilha em cada pensamento que concebeis é o *Nirmanakaya* no vosso interior. E este triplo corpo não é outro senão a pessoa a escutar o meu discurso neste preciso momento, bem em frente de cada um de vós. A razão pela qual estes mistérios são possíveis é porque se cessa de perseguir objetos exteriores.

Segundo os eruditos, este triplo corpo é a realidade última das coisas. Mas, conforme vejo a matéria, este triplo corpo não passa de meras palavras, e depois cada corpo tem algo mais de que depende. Um antigo doutor diz que o corpo está dependente do seu significado, e o fundamento é descritível pela sua substância.

Sendo assim, sabemos que o corpo do Dharma e o fundamento do Dharma são reflexos da luz [original]. Reverendos Senhores, apoderemo-nos desta pessoa que maneja estes reflexos. Pois ela é a fonte de todos os Budas e a casa dos que buscam a verdade em toda a parte. O corpo feito dos quatro elementos não compreende como discursar ou como escutar um discurso. Nem o fígado, o estômago, os rins, as entranhas. Nem a vacuidade do espaço. Aquilo que é percetível da forma mais inequívoca mesmo diante dos vossos olhos, embora sem forma, e contudo absolutamente identificável — isto é o que compreende o discurso e o escuta.

Quando se vê isto a fundo, não há diferença entre vós próprios e os antigos mestres. Apenas não deixeis que a vossa perceção seja interrompida através de todos os períodos de tempo, e estareis em paz com qualquer situação em que entreis. Quando imaginações erróneas são agitadas, a perceção deixa de ser imediata; quando os pensamentos são mutáveis, a essência deixa de ser a mesma. Por esta razão, transmigramos no triplo mundo e sofremos variedades de dor. Conforme visualizo a matéria à minha maneira, profunda é, na verdade, [a Realidade], e não há ninguém que não esteja destinado à emancipação.

Amigos, a Mente não tem forma e penetra todos os cantos do universo. No olho ela vê, no ouvido ela ouve, no nariz ela cheira, na boca ela fala, na mão ela agarra, na perna ela corre. A fonte é apenas uma essência iluminante, a qual se divide em seis unidades funcionais. Deixai que todos os pensamentos interferentes se afastem da Mente, e experimentareis a emancipação onde quer que vades. Qual pensais que é a minha ideia ao falar-vos desta maneira? Desejo simplesmente ver-vos parar de vaguear atrás de objetos externos, pois é por causa deste anseio que os antigos mestres vos pregam partidas.

Amigos, quando chegardes a ver as coisas como eu vejo, sereis capazes de vos sentar acima das cabeças dos Budas de Fruição e de Transformação; os Bodisatvas que subiram com sucesso a escala dos dez estádios parecerão assalariados; aqueles

que atingiram o estádio da iluminação plena assemelhar-se-ão a prisioneiros acorrentados; os Arhats e Pratyekabuddhas são fossas; a *Bodhi* e o Nirvana são uma estaca à qual os asnos estão amarrados. Por que razão é assim? Porque, oh Amigos, ainda não atingistes a visão através da qual todos os *kalpas* são reduzidos à Vacuidade.

Quando isto não é realizado, existem todos esses obstáculos. Não é assim com o homem verdadeiro que possui uma perceção da Realidade. Ele entrega-se a toda a espécie de situações em que se encontra, em obediência ao seu karma passado. Aparece com as vestes que estiverem prontas para ele vestir. Conforme se deseja dele que se mova ou que se sente calmamente, ele move-se ou senta-se. Não tem um único pensamento de correr atrás do estado de Buda. Está livre de tais anseios. Por que razão é assim com ele? Diz um antigo sábio: "Quando o Buda é procurado, ele é a causa da transmigração."

Reverendos Senhores, o tempo não deve ser desperdiçado. Não vos comprometais com um grave erro ao olhar convulsivamente ao redor da vossa vizinhança e não para o vosso interior. Cometeis erros ao tentar dominar o Zen, dominar o Caminho, ao aprender palavras e frases, ao procurar Budas e Padres e bons amigos. Existe apenas uma paternidade para vós, e fora dela o que desejais adquirir? Olhai apenas para o vosso interior. O Buda conta-nos a história de Yajñadatta. Pensando que tinha perdido a cabeça, correu loucamente atrás dela; mas quando descobriu que nunca a tinha perdido, tornou-se um homem pacífico.

Ah Amigos, sede apenas vós próprios, parai com as vossas palhaçadas histéricas. Existem alguns velhos tolos calvos que não sabem distinguir o bem do mal. Reconhecem toda a espécie de coisas, veem espíritos, veem fantasmas, olham para este lado e para aquele lado, gostam de bom tempo, gostam de tempo chuvoso. Se continuarem assim, com certeza comparecerão um dia perante o Rei da Morte, que lhes pedirá para pagarem as suas

dívidas a engolir bolas de ferro incandescentes. Filhos e filhas de boas famílias tornam-se possuídos por este estranho espírito-raposa e extraviam-se loucamente, indo até contra a sua sanidade original. Pobres seguidores cegos! Algum dia terão de pagar a sua estadia."

Aqui vemos Lin-chi como um grande destruidor do Budismo convencional, cujas ideias são ordinariamente expressas na fraseologia indiana. Ele não gostava do caminho indireto com que a experiência budista era tratada por filósofos e doutores eruditos. Queria atingir a meta diretamente. Destruiu cada obstáculo que se encontrava na sua aproximação à Realidade. Manejou o seu *Vajra* à direita e à esquerda, não apenas contra esses intelectualistas, mas contra os mestres Zen do seu tempo.

Ele ergue-se de forma tão majestosa entre os seus contemporâneos, e sem dúvida a sua atitude apelava grandemente à mente chinesa. A psicologia chinesa é prática e não gosta de ser sobrecarregada por demasiadas convenções, intelectuais ou de outra ordem. Produziu Lao-tzŭ e Chuang-tzŭ, e afirmou-se novamente com o Zen, especialmente no método de Lin-chi de manejar o Zen. Bastante revigorante e vivificante é ver Lin-chi totalmente nu e despojado de futilidades no seu combate com o Zen.

Mas, ao mesmo tempo, será bom recordar que esta atitude Zen em relação à erudição e filosofia budistas tendeu a descurar o seu estudo de uma forma ordenada, a negligenciar os sutras e a metafísica que neles existe.

10

Nas secções seguintes serão citados mais mestres Zen que viveram entre o final de T'ang e o início de Sung. O objetivo é ver a tendência de desenvolvimento do ensinamento Zen quando este substituiu gradualmente as outras escolas budistas na China. Ao mesmo tempo, notaremos em que relação os seus sermões e

"perguntas e respostas" estão para com o ensinamento dos sutras, o qual é caracteristicamente indiano.

Chih-chang[1] disse aos seus monges: "Vou agora falar sobre o Zen; cheguem-se todos para a frente." Quando se chegaram para a frente, ele continuou: "Ouvis a forma como Kwannon vive em plena resposta a variedades de situações?"

Um monge perguntou: "Qual é o modo de vida de Kwannon?"

O mestre estalou os dedos e disse: "Ouvis?"

O monge disse: "Sim."

O mestre explodiu: "Um bando de tipos estúpidos — o que quereis descobrir aqui?"

Ao dizer isto, correu com eles com um bastão e, a rir em voz alta, retirou-se para os seus aposentos.

Liang[2] era um grande erudito, instruído nos sutras e tratados filosóficos. Quando viu Ma-tsu, este último perguntou: "És evidentemente um estudante erudito dos sutras e tratados filosóficos, não és?"

Liang disse: "Sim, supõe-se que sim."

Ma-tsu: "Como discursas sobre os sutras?"

"Com a mente (*citta*)."

"“*Citta* é como um ator e *Manas* um bobo”[3]; como compreende a Mente (*citta*) o ato de discursar?"

Liang, a levantar a voz, declarou: "Se a mente é incapaz de discursar, pensa que o espaço pode?"

O mestre observou: "Na verdade, o espaço pode discursar."

Claro que Liang não o pôde aceitar e, a desejar sair, estava prestes a partir quando Ma-tsu chamou: "Oh erudito!"

Quando Liang, o filósofo, se voltou, o significado de todo o procedimento despontou nele, e ele fez vénias ao mestre.

Ma-tsu, contudo, observou: "De que serve o teu ato de fazer vénias, seu tipo de inteligência baça?"

Liang, o erudito, regressou ao seu próprio templo e disse isto aos seus alunos: "Julgava que ninguém podia competir comigo no discursar sobre os sutras e tratados filosóficos, mas hoje, a ser interrogado pelo mestre Ma-tsu, toda a minha orgulhosa erudição derreteu-se como um pedaço de gelo!"

Tai-tz'ŭ Huan-chung[1] vendeu-se um dia ao púlpito e disse: "Não sei como fazer respostas; apenas sei onde estão as doenças."

Um monge apareceu diante dele, e o mestre desceu do púlpito e desapareceu no seu quarto.

Fa-yen comenta: "A declarar-se médico em público, ele sabe agora quem está de pé diante dele."

Hsüan-chiao observa: "Saberá Tai-tz'ŭ realmente das doenças? Ou não saberá? O monge que apareceu diante dele estaria realmente doente, ou não estaria? Se estivesse doente, não se poderia levantar e caminhar por aí como fez. Se não estivesse doente, por que apareceu diante do mestre-médico?"

Pai-ma Tan-chao[2] costumava dizer: "Que delicioso! Que animador!" Quando estava prestes a morrer, gritou: "Quão agonizante!" ou, por vezes, "O Rei Yama veio para me levar consigo!" O sacerdote residente perguntou: "Como é, Mestre? Quando outrora foi detido pelo governador e atirado à água, estava tão calmo e sereno; mas qual é o problema convosco agora?" O mestre levantou a cabeça e disse: "Diz-me quando estava eu no caminho certo, se na altura ou se agora?" O sacerdote não deu resposta.

I-tuan[3] disse isto num dos seus sermões: "Falar é blasfemar, permanecer em silêncio é engano. Além do silêncio e do falar existe uma passagem ascendente, mas a minha boca não é

suficientemente larga para vo-la apontar." Ao dizer isto, desceu do púlpito. Outro sermão seu correu desta forma: "Por mais repetidamente que sejais descascados e minuciosamente limpos, nunca permaneçais onde estais. Quaisquer artifícios que façais, são todos temporários para responder à situação e às pessoas. Quanto ao outro lado, não existem tais [artifícios]."

Yang-shan Hui-chi[4] deu, entre outros, o seguinte sermão: "Vós, monges, a voltar a vossa luz para trás, olhai para o interior; não tenteis memorizar as minhas palavras. Desde o passado sem início que tendes voltado as vossas costas para a vossa luz, a atirar-vos para a escuridão. A raiz do falso pensamento vai profundamente no solo; é difícil arrancá-la. Os muitos artifícios destinam-se à destruição de imaginações mais grosseiras. São como as folhas amarelas dadas a uma criança para parar o seu choro. São em si mesmas de nenhum valor. Mais uma vez, é como uma loja onde toda a espécie de mercadorias são vendidas juntamente com artigos de ouro genuíno. As mercadorias, leves e pesadas, são entregues para satisfazer os requisitos dos clientes. Assim, digo, Shih-t'ou mantém uma loja a negociar apenas em ouro sólido, mas a minha maneja variedades de artigos. Se um homem vem à procura de excrementos de rato, eu deixo-o levar. Se ele quer ouro sólido, também satisfaço o seu desejo."

Um monge adiantou-se e disse: "Não desejo excrementos de rato, mas dê-me, mestre, um pedaço de ouro sólido."

Yang-shan disse: "Aquele que tenta abrir a boca enquanto morde a ponta de uma seta é para sempre incapaz de compreender."

O monge não deu resposta.

O mestre continuou: "Quando procurada e chamada, há uma troca de mercadorias; mas sem procura, sem chamamento, não haverá troca de qualquer espécie. Quando demonstro o Zen na sua forma genuína, ninguém é capaz de me acompanhar, por muito que o deseje; muito menos um grupo de quinhentos ou setecentos.

Mas quando falo desta e daquela maneira, crowding para dentro do meu quarto e competem uns com os outros para recolher quaisquer sobras que existam. É como enganar uma criança com a palma da mão vazia; na verdade, não há nada de real. Digo-vos agora da forma mais distinta onde é a morada do homem santo. Não tenteis elaborar as vossas várias imaginações sobre a matéria. Apenas disciplinai-vos sinceramente de modo a estardes no oceano da vossa natureza original. As ciências e os milagres não são de todo necessários. Por que não? Porque tais coisas são as franjas da Realidade.

Quando quereis conhecer a Mente, penetrai na própria fonte das coisas. Atingi a fonte, e o resto não precisa de vos incomodar; algum dia chegareis a uma realização e sabereis o que quero dizer. Mas enquanto fordes mantidos afastados da fonte, nada mais terá qualquer valor para vós; com toda a vossa erudição e conhecimento, ainda não estais lá. Não nos disse isto o mestre Wei-shan? Quando todas as vossas imaginações, santas e mundanas, estiverem esgotadas, a Realidade apresenta-se, verdadeira e eterna, na unidade do Um e do Múltiplo, e é aqui que habita o Buda da Talidade."

Yao-shan Wei-yen[5] foi um dia abordado por um monge, que lhe disse: "Tenho uma dúvida que desejava que resolvesse." O mestre respondeu: "Espera até chegar a altura do meu sermão, que eu resolvê-la-ei." A noite chegou, o mestre apareceu no salão, os monges estavam todos reunidos. "Onde está o monge que desejava hoje ver a sua dúvida resolvida?" O monge saiu do grupo e colocou-se diante do mestre. O mestre, perante isto, desceu da sua cadeira e, a segurar o monge, disse: "Oh monges, aqui está um que tem uma dúvida." A libertá-lo de seguida, o mestre regressou ao seu quarto.

Uma noite, Yao-shan subiu a montanha para um passeio. A ver a lua aparecer subitamente por trás das nuvens, rindo com a maior exuberância. O riso ecoou a noventa *li* a leste de Li-yang, onde ficava o seu mosteiro. Os habitantes da aldeia pensaram que

a voz vinha dos seus vizinhos. Pela manhã, a investigação seguiu para leste, de porta em porta, até chegar ao mosteiro, e os aldeões concluíram: "Ontem à noite o mestre deu-nos o maior riso da sua vida no topo da montanha." Li-ao, filósofo-governador de Lang-chou, que era um dos discípulos leigos de Yao-shan, compôs um poema sobre o incidente e enviou-o ao mestre:

Escolhido é um abrigo solitário,
O seu gosto rústico está apaziguado;
Ninguém para saudar, ninguém para dizer adeus,
Sozinho todo o ano está ele.
Uma noite ele subiu
Direto ao pico solitário;
Revelada nas nuvens a lua ele viu,
E que riso exuberante ele deu!

Chao-chou Tai-tien[6] foi um discípulo de Shih-t'ou, e mesmo após a sua retirada em Ling-chou era assediado por monges. Este é um dos seus sermões:

"Aqueles que desejam dominar a verdade devem saber primeiro o que é a sua própria Mente original. Isto é atingido quando é apontado por meio das suas formas e manifestações. Mas a maioria das pessoas hoje em dia, sendo incapaz de penetrar na própria essência das coisas, é falsamente levada a tomar um mero erguer de sobrancelhas, um olhar para este e para aquele lado, o permanecer em silêncio ou o proferir de uma palavra, pela finalidade da verdade Zen. Em boa verdade, isto está longe de ser satisfatório. Dir-vos-ei agora da forma mais clara como proceder nesta matéria, e ouvireis atentamente. Apenas quando todas as vossas imaginações erróneas, construções de pensamento e experiências forem postas de lado, chegareis à realização da vossa verdadeira Mente.

Esta Mente nada tem a ver com um mundo de corrupções, com o vosso estar em silêncio, com o vosso apego à quietude. A Mente não é outra senão Buda, e não há nela artifício, nem

elaboração. Porquê? Ela responde aos chamamentos, ilumina os objetos à medida que vêm, e as suas funções são frescas e de génese própria. A fonte misteriosa de todas estas atividades está além da conceção. E chamamos a este mistério a nossa própria Mente original. Tende cuidado, monges, para não a deixardes escapar do vosso domínio."

Quando Yuan-chih e Yun-yen[7] estavam a acompanhar o seu mestre Yao-shan, este último disse: "Onde a compreensão humana falha em chegar, abstende-vos por todos os meios de introduzir quaisquer palavras; se o fizerdes, cornos crescerão na vossa cabeça. Irmão Chih, o que dirias a isto?"

Yuan-chih, sem dizer uma única palavra, saiu do quarto.

Yun-yen perguntou ao mestre: "Por que razão não lhe respondeu o Irmão Chih?"

O mestre disse: "As minhas costas doem-me hoje. Será melhor ides ter com o próprio Chih e perguntar, pois ele compreende."

Yun-yen procurou então o Irmão Chih e perguntou: "Como é que não destes resposta ao nosso mestre há pouco?"

Yuan-chih observou: "É melhor para vós perguntardes ao próprio mestre."

[1] Chuan-têng-lu, abreviado Chuan, Fas. VII.

[2] Chuan, VIII.

[3] Uma citação do Lankāvatāra.

[4] Chuan, XI.

[5] Chuan, XIV.

[6] Chuan, XIV.

[7] Chuan, XIV.

Mais tarde, Yun-chü foi interrogado por um monge: "O que queria Yao-shan dizer quando disse: “Abstende-vos por todos os meios de introduzir quaisquer palavras”?"

Yun-chü disse: "Isto está cheio de veneno."

O monge perguntou ainda: "Como é tão venenoso?"

Yun-chü limitou-se a responder: "Derruba dragões e cobras de um só golpe."

Tung-shan Liang-chieh,[1] um discípulo de Yun-yen e o fundador da Escola Soto de Budismo Zen, disse: "Mesmo quando dizeis imediatamente que desde o primeiríssimo momento não existe uma única coisa, isto não vos dá o direito de serdes herdeiros da tradição Zen. Quero que digais uma palavra a este respeito. O que diríeis?"

Houve um monge que se expressou noventa e seis vezes para agradar ao mestre. Falhou de cada vez, até que teve a sua nona-sétima tentativa. O mestre deixou escapar: "Por que não disseste isso mais cedo?"

Mais tarde, outro monge, a tomar conhecimento do incidente, foi ter com o primeiro monge e pediu-lhe para repetir a resposta que este tinha dado ao mestre. Durante três anos, o segundo monge esteve ao serviço do primeiro monge a fim de aprender o segredo da sua própria boca. Nenhuma oportunidade, contudo, foi dada ao ardiloso monge-assistente. Entretanto, o primeiro monge adoeceu.

O monge com intuitos assassinos tomou a decisão de obter a resposta desejada por qualquer meio, lícito ou ilícito. "Tenho estado convosco durante estes três anos a desejar que me falásseis sobre a vossa resposta dada ao mestre. Recusastes persistentemente aceder ao meu pedido. Se não posso obtê-la por nenhum meio honesto, vou obtê-la desta maneira." Ao dizer isto, desembainhou a sua espada e continuou: "Se recusardes mais uma vez dar-me a resposta, estou pronto para vos tirar a vida."

O primeiro monge ficou sobressaltado e disse: "Espera, pois eu dir-te-ei. É isto: “Mesmo que seja trazida para fora, não há lugar para a colocar.”"

O monge assassino fez vénias profundas.

Nan-ch'an Ch'i-fan[2] disse: "Quanto a belas palavras e frases requintadas, tendes o suficiente delas noutros locais. Se hoje houver alguém nesta assembleia que tenha ido inclusive além do primeiro princípio, que se adiante e diga uma palavra. Se houver, não traiu as nossas expectativas."

Um monge perguntou: "O que é o primeiro princípio?"

"Por que não perguntas o primeiro princípio?"

"Estou a perguntá-lo neste preciso momento."

"Já caíste num segundo princípio."

Chin-lun K'ê-kuan,[3] a ver os seus monges partir, chamou: "Oh monges!" Quando eles se voltaram, disse: "Olhai para a lua." Eles olharam para a lua. O mestre observou: "Quando la lua parece um arco curvado, há mais chuva e menos vento." Os monges não deram resposta.

Hsüan-sha Shih-pei[4] sentou-se calmamente no seu púlpito durante algum tempo sem dizer uma palavra. Os monges pensaram que ele não lhes ia dar um sermão e começaram a retirar-se de uma só vez. Ele então repreendeu-os: "Conforme observo, sois todos do mesmo molde; nenhum de vós possui sagacidade suficiente para ver as coisas adequadamente. Viestes aqui para me ver abrir a boca e, a apegar-vos às minhas palavras, imaginais que são verdades últimas. É uma pena que todos falheis em saber o que é o quê. Enquanto permanecerdes assim, que calamidade!"

Outra vez, o mestre permaneceu novamente em silêncio por um momento e depois disse: "Tenho sido totalmente bondoso para convosco, mas compreendeis?"

Um monge perguntou: "Qual é o sentido de permanecer quieto sem proferir uma palavra?"

O mestre disse: "Como falas a dormir!"

"Desejo que me fale sobre a verdade do Zen."

"Qual é a utilidade de ferrar o sono?"

"Eu posso ferrar o sono, mas e quanto a si?"

O mestre disse: "Como é possível ser tão insensível ao ponto de não saber onde coça?"

O manter-se quieto em silêncio por algum tempo no púlpito era um método favorito de muitos mestres. Para dar outro exemplo, Chih-fêng[5] praticava-o e depois, a dizer: "Oh monges, olhai, olhai!", descia do lugar.

Shih-chin de Jui-yen[6] enquanto estava no púlpito manteve os seus monges de pé durante algum tempo e, finalmente, disse: "Sinto-me envergonhado por não ter nada de especial hoje. Mas se estais meramente aqui para seguir a minha conversa e escutar a minha voz, seria de facto melhor retirar-vos para o salão e aquecer-vos junto ao fogo. Boa noite, monges."

Tsang-yung de Chang-ching[7] subiu ao púlpito e, a ver todos os monges reunidos, atirou o seu leque para o chão e disse: "Os tolos tomam o ouro por terra, mas e quanto aos sábios? As gerações futuras não devem ser desprezadas. Não é louvável ser-se demasiado modesto o tempo todo. Há alguém a desejar adiantar-se diante de mim?" Um monge adiantou-se e, a fazer vénias, recuou os seus passos e permaneceu imóvel.

O mestre disse: "Alguma coisa além disso?"

"Aguardo o seu justo julgamento."

"Um caroço de pêssego com mil anos de idade!" — esta foi a sentença dada pelo mestre.

Yên-jui do mosteiro de Yang-lung[8] subiu ao púlpito, os monges apinharam-se no salão; o mestre levantou-se do seu lugar, dançou e disse: "Compreendeis?"

"Não, mestre", responderam os monges.

Yên-jui exigiu: "Realizei, sem abandonar a minha religião, um ato pertencente ao mundo; por que razão não compreendeis?"

Hsüan-fa do Lo-han[9] deu uma vez isto: "Em todo este universo, a estender-se até aos confins mais distantes do infinito, não há um pingo de doutrina que eu vos possa dar como objeto de aprendizagem, estudo ou perceção comparável sequer a uma partícula de pó. Isto, contudo, está além de vós até que tenhais tido uma perceção da Realidade. Não façais pouco disso. Não ouvistes um antigo mestre dizer isto: “Se sois incapazes de compreender as multiplicidades da vossa experiência real, por mais clara que seja a perceção de vós próprios, a vossa visão não é suficientemente abrangente”? Acompanhais-me, monges?"

Um monge perguntou: "Quando uma proposição, nem sequer tão pequena como uma partícula de pó, é afirmada, como é que estas multidões de bem e de mal surgem à nossa vista?"

"A confiar isto distintamente à vossa memória, ide perguntar noutro lugar."

"Os monges estão a apinhar-se aqui, e quem de entre eles ganhou uma perceção disto?"

"Quem é que alguma vez a perdeu?", foi a contrapergunta do mestre.

Outro monge perguntou: "Quem é o Buda?"

O mestre asseverou: "Tu és um monge peregrino."

Quando Tao-ch'ien[10] viu Ching-hui pela primeira vez, Hui ficou muito impressionado com ele. Um dia Hui perguntou: "Que sutras lês, além do teu estudo do Zen?"

"Leio o *Sutra Avatamsaka*."

"O sutra refere-se aos seis aspetos da existência: geral e particular, igual e diferente, existente e em desaparecimento. A que doutrina pertence isto?"

Ch'ien disse: "A passagem ocorre no capítulo sobre os dez estádios do estado de Bodisatva. De acordo com a sua teoria, considera-se que todas as coisas, quer deste mundo quer de um supermundo, possuem estes seis aspetos."

"Estará o *k'ung* (*Śūnyatā*, a vacuidade do espaço) dotado destes seis?"

Ch'ien ficou sem saber como responder à pergunta.

Hui disse: "Pergunta-me tu."

"Estará o *k'ung* dotado destes seis aspetos?"

"*K'ung*!"

A resposta abriu imediatamente a mente de Tao-ch'ien a uma nova luz; cheio de alegria, fez uma vénia ao mestre. O mestre disse: "Como compreendes?"

"*K'ung*!", disse Tao-ch'ien.

Quando mais tarde Tao-ch'ien presidiu ao mosteiro de Yang-ming, deu o seguinte sermão:

"A verdade budista está em plena manifestação, e por que razão não a compreendeis? Oh monges, se quereis compreender la verdade budista, perguntai ao vosso Chan-san e Li-szŭ.[11] Se quereis compreender as coisas mundanas, ide perguntar ao velho mestre. A paz esteja convosco. Boa noite."

Tsung-chien do santuário de Kuan-yin[12] sentou-se quietamente por um momento no púlpito e depois, a referir-se a *Vimalakirti*, disse isto: "Mañjuśrī louvou grandemente Vimalakirti quando este se sentou em silêncio. Agora eu quero saber: o filósofo aceitou o louvor, ou não? Se o aceitou, não havia

filósofo digno desse nome. Se não o aceitou, deve dizer-se que Mañjuśrī desperdiçou o seu louvor. Oh monges, compreendeis? Se compreendeis, sois verdadeiros estudantes do Zen."

Um monge adiantou-se e disse: "Qual é o significado do silêncio de Vimalakirti e do louvor de Mañjuśrī?"

"Tu perguntas, eu respondo."

"Se tais homens fizessem a sua aparição aqui, qual seria o resultado?"

O mestre recitou o seguinte:

A caminhar pelo trilho da montanha chego à fonte da corrente;

Enquanto me sento em quietude observo como as nuvens sobem.

11

Apresentei aqui variedades suficientes de sermões Zen e de *mondo* ("perguntas e respostas") para mostrar como o Zen se desenvolveu à sua maneira característica durante os trezentos anos após Hui-nêng. Podemos dizer, após examinar todos estes exemplos promiscuamente colhidos de biografias os mestres Zen em T'ang e Sung, que o Zen conseguiu até certo ponto estabelecer-se com base nas experiências psicológicas chinesas. Não só isto é verdade na terminologia que os mestres adotaram para se exprimirem, mas na forma pela qual as suas experiências são tornadas comunicáveis. O Budismo Zen alcançou um desenvolvimento único na história da religião e do misticismo em geral.

A única coisa que desejo notar especialmente a este respeito é que o desleixo do Zen para com este último e, consequentemente, para com a filosofia começou a manifestar uma tendência indesejável no século X. Por isto quero dizer que o estudo do Budismo escolástico era considerado pelos mestres Zen, e

especialmente pelos seus seguidores, num grau que era mais do que realmente necessário, como um par de sandálias de palha gastas — uma atitude que estorvou mais do que ajudou a realização Zen. Tal atitude era justificável num sentido, mas quando é levada ao excesso, como foi talvez o caso com seguidores ignorantes do Zen, o Zen transforma-se em antinomianismo, e la licenciosidade passa a ser confundida com o livre movimento do espírito.

Existe uma história do Budismo chinês escrita no início do século XIII a partir do ponto de vista da seita T'ien-tai. Intitula-se *A Transmissão Ortodoxa da Doutrina de Sakya*,[13] na qual o autor ataca severamente o Zen quase como sendo o ensinamento do demónio.

"Quando a filosofia budista muda, torna-se Zen; quando o Zen piora, torna-se diabólico; quando se permite ao demónio prosperar, há uma perversidade da natureza. O dano de depender demasiado dos sutras e dos tratados filosóficos é ligeiro quando comparado com o dano de os ignorar positivamente — uma atitude que é um grande obstáculo para seguir adequadamente a vida budista."[14]

Noutro local, o autor da história budista dá a seguinte citação com a qual está em aparente simpatia: "A preleção sobre os sutras está a tornar-se menos popular do que nunca, enquanto o estudo do Zen está agora cada vez mais florescente. A pior parte disso é, na verdade, que esses aldeões ignorantes, após visitarem os mosteiros Zen e escutarem os sermões dados pelos mestres, ficam extraordinariamente maravilhados e, sem dedicarem muito pensamento ao espírito do ensinamento, declaram-se instrutores, não só depreciando os antigos beneméritos mas desvalorizando os sutras e o seu conteúdo com as suas próprias declarações incoerentes. As massas estúpidas são enganadas, e até cavalheiros respeitáveis que, no entanto, não possuem muita erudição, ficam agradados com as conversas vazias dos seguidores do Zen..."

A crítica ao Zen aqui citada pode ser considerada um pouco unilateral por provir de um erudito de T'ien-tai, mas podemos bem imaginar como as coisas poderiam ser quando o Zen é degenerado. A peculiar atitude Zen em relação à letra começou provavelmente com os discípulos imediatos de Hui-nêng, a quem dignificaram com o título de Sexto Patriarca do Budismo Zen na China. Por um lado, fizeram de Hui-nêng um vendedor de lenha sem instrução, a opor ostensivamente a sua simplicidade de espírito à erudição académica do seu rival, Shên-hsiu.

Os seus ditos e escritos, incluindo o atribuído a Hui-nêng, contêm muitas observações desdenhosas contra os doutores e filósofos contemporâneos do Budismo. A maioria destes últimos eram muito provavelmente meros aprendizes da letra, mas aqueles que vinham entrevistar-se com os mestres Zen estão registados como tendo sofrido uma derrota ignóbil de uma forma ou de outra. Além disso, proibiam os mestres realmente o estudo dos sutras? Nos escritos de Hui-hai temos isto:

Um monge perguntou: "Por que não nos permite recitar os sutras, que são considerados como registo das palavras de outras pessoas?"

O mestre explicou: "É como um papagaio a repetir a linguagem humana sem compreender o que significa. Os sutras transmitem o pensamento do Buda; se os lês sem compreender o sentido, isto é apenas repetir as suas palavras. É por isso que a leitura dos sutras não é permitida."

O monge perguntou novamente: "Pode o significado ser expresso por outros meios que não as palavras e as letras?"

O mestre disse: "O que dizes é, novamente, repetir as palavras de outrem."

"As palavras são as mesmas em toda a parte, e por que está tão preconceituoso contra mim?"

"Escuta, oh monge, pois eu dir-te-ei. No sutra está distintamente declarado que “O que eu ensino contém palavras cheias de significado e não meras palavras; mas o que as pessoas comuns falam são meras palavras e não têm significado. Aqueles que conhecem o significado foram além das palavras sem sentido; aqueles que possuem uma perceção da Razão transcenderam a letra. O ensinamento em si é mais do que palavras e letras, e por que haveríamos de procurá-lo em números e frases?” Sendo assim, aquele que está desperto para a *Bodhi* atinge o significado e esquece as palavras, possui uma perceção da Razão e deixa o ensinamento para trás. É como o homem esquecer a nassa quando tem o peixe, ou o seu esquecer o laço quando tem a lebre."

Yao-shan estava um dia a ler um sutra quando um monge apareceu e perguntou: "Mestre, habitualmente não nos permite ler os sutras, e como é que o senhor mesmo está a ler um?"

O mestre disse: "Apenas quero mantê-lo diante dos meus olhos."

"Não posso seguir o seu exemplo?"

"No teu caso, a tua visão deveria ser suficientemente penetrante para atravessar a pele de vaca."[15]

Este fazer pouco do estudo dos sutras por parte dos mestres Zen mostra os seus sintomas já ao tempo de Hui-nêng. De acordo com o seu *Tan-ching* ("Sermões do Púlpito"), tal como o temos hoje, Hui-nêng não sabia ler e, quando lhe pediram para explicar o *Sutra do Nirvana* e o *Sutra do Lótus*, disse: "Não sei ler, lê-o tu para mim e depois dir-te-ei qual é o significado."

É verdade que existem tantos seguidores das escrituras semelhantes a papagaios entre os budistas como entre os cristãos, mas ao mesmo tempo não podemos ignorar a letra de todo em todo, visto ser um dos veículos importantes não apenas do pensamento, mas do sentimento e da experiência espiritual.

Os mestres Zen estavam perfeitamente bem no que lhes dizia respeito, mas os seus seguidores ignorantes e meio iluminados estavam sempre prontos a ultrapassar os limites e a justificar a sua própria ignorância a alegar imitar os seus mestres. Foi bastante natural, portanto, encontrar algum movimento entre os próprios mestres para efetuar uma reconciliação entre o Zen e a aprendizagem dos sutras. Isto significava que o génio chinês devia ser nutrido e enriquecido pela imaginação indiana.

Que o *Gandavyūha*, juntamente com outros sutras, tenha vindo a ser sistematicamente utilizado para a interpretação filosófica da experiência Zen não nos deve agora surpreender. O *Gandavyūha*, especialmente com as suas ricas e belas imagens, cujo igual não se poderia encontrar em toda a extensão da literatura chinesa, forneceu um apoio oportuno e adequado ao qual o Zen se pôde fixar para o seu crescimento são e saudável. Se o Zen retivesse a ideia de que o dispensar da letra realizava a totalidade da obra, a sua conquista na história da vida budista na China não poderia ser muito grande.

Claro que erguer-se acima da bela fraseologia e da mera abstração é em si mesmo uma coisa de peso; pois quando isto é alcançado com sucesso, podemos dizer que nove décimos do trabalho estão concluídos. Mas, ao mesmo tempo, devemos lembrar-nos de que existe uma obra positiva para o mestre Zen realizar. A perceção que ele ganhou da Realidade deve ser organizada num sistema de intuições, de modo a que esta cresça mais rica em conteúdo. A perceção em si é sem conteúdo, pois ser assim é a sua própria condição. Assim que começa a ter algo em si, cessa de ser ela mesma. Mas esta ausência de conteúdo da perceção Zen não é uma abstração. Se assim for, transforma-se numa ideia metafísica e deve ser tratada como tal, ou seja, segundo a lógica da epistemologia. Por este meio, o Zen perde la sua razão de ser. Em boa verdade, a perceção é dinâmica; por outras palavras, caracteriza-se pela fluidez. Ganha assim o seu significado ao estar ligada a outras intuições, cujo conjunto

constitui realmente a vida budista. O estudo dos sutras não podia, deste modo, ser negligenciado pelos seguidores do Zen, por muito que se revoltassem contra ele.

[1] Chuan, XV.
[2] Chuan, XIX.
[3] Chuan, XIX.
[4] Chuan, XVIII.
[5] Chuan, XXVI.
[6] Chuan, XXII.
[7] Chuan, XXII.
[8] Chuan, XXII.
[9] Chuan, XXV.
[10] Chuan, XXV.
[11] Ou seja, os homens da rua.
[12] Chuan, XXV.
[13] Shih mên chêng t'ung, em oito fascículos.
[14] A edição de Quioto, f. 413b.
[15] Yang-shan declarou uma vez que os quarenta fascículos do Sutra do Nirvana eram conversa do demónio. (Citado por T'ui-yin no seu Espelho para os Estudantes do Zen).

Reduzir toda a existência com as suas multiplicidades à *Śūnyatā* (vacuidade) é a grande realização dos *Sutras Prajñāpāramitā* — uma das mais elevadas conquistas levadas a cabo pela mente indiana. Sustentar a realização da nobre sabedoria (*pratyātmāryajñānagocara*) como o fundamento da vida budista é a missão do *Laṅkāvatāra*, no que diz respeito à interpretação Zen do mesmo, e isto também é algo que os budistas chineses antes de Bodhidharma não compreenderam de todo totalmente. Mas se os mestres Zen não tivessem tido algo mais para a consolidação da sua obra, a vida do Zen não poderia ter efetuado um sucesso tão assinalável na moldagem geral da vida espiritual dos povos do Extremo Oriente.

As grandes intuições — grandes não apenas em âmbito e abrangência, mas em penetração — que constituem a substância

do *Gaṇḍavyūha* são o monumento mais imponente erguido pela mente indiana à vida espiritual de toda a humanidade. O Zen, assim, toma inevitavelmente o seu pouso também na estrutura palaciana real do *Gaṇḍavyūha*. O Zen torna-se um dos seus incalculáveis *Vyūhas*. Para o descrever a partir de outro ponto de vista, o Zen desenvolve-se em todos os *Vyūhas* que são os ornamentos do *Dharmadhatu*.

No que se segue, pretendo descrever as três noções importantes que, de acordo com o *Gaṇḍavyūha*, distinguem a vida budista, especialmente após a obtenção de uma perceção da verdade do Zen. As três noções são o estado de Bodisatva, o Desejo de Iluminação ou Omnisciência (*bodhicittotpāda*) e a Morada do Bodisatva (*vihāra*). São totalmente tratadas no sutra. Antes que isto seja feito, o leitor desejará, da forma mais natural, ter alguma informação geral a respeito do *Gaṇḍavyūha* ou *Avataṃsaka*. Seja, portanto, esta secção conclusiva dedicada à descrição do sutra quanto ao seu tema, estilo, construção e traduções.[1]

Primeiro, sobre o título do sutra. O *Gaṇḍavyūha* e o *Avataṃsaka* têm sido utilizados de forma mais ou menos indiscriminada para o *Hua-yen* chinês e o *phal-po-che* tibetano nestes Ensaios. No que diz respeito ao *Hua-yen* chinês, *gaṇḍavyūha* parece corresponder-lhe: *gaṇḍa = hua* = flor, isto é, flor comum, *tsa-hua*, e *vyūha = yen*, isto é, *chuang-yen* = ornamento, arranjo. De acordo com o comentário de Fa-tsang sobre o *Hua-yen*,[2] o seu título sânscrito original é dado como *chien-na-p'iao-ho*, o que surge tão próximo quanto a fonética chinesa o permite para a transliteração de *gaṇḍa-vyūha*. Fa-tsang explica então que *chien-na* significa "flor comum" e *p'iao-ho* "decoração".

O *Avataṃsaka*, por outro lado, significa "grinalda" ou "decoração de flores", e pode ser considerado como um equivalente a *hua-yen*. Este termo encontra-se no *Mahāvyutpatti*,

§LXIV e §CCXLVI. No §CCXXXVII, o *avataṃsaka* é dado como "ornamento de orelha em flor".

O que é confuso aqui é que existe um sutra do Mahayana que possui o título específico de *Gaṇḍavyūha* como um dos nove principais sutras budistas no Nepal. Este pertence ao grupo dos sutras do Mahayana conhecidos em chinês como pertencentes ao *Hua-yen-ching* (*Kegon-kyō* em japonês) e, de facto, é o capítulo final do *Hua-yen-ching*, tanto o de sessenta como o de oitenta fascículos, e corresponde ao *Hua-yen-ching* traduzido para chinês por Prajñā em quarenta fascículos. Este capítulo final é chamado em chinês, e em tibetano, o "Capítulo sobre a Entrada no Dharmadhatu" (*dharmadhātupraveśa* em sânscrito).

Para evitar confusão, poderá ser melhor aplicar o título sânscrito *Avataṃsaka* a todo o grupo do Kegon (*hua-yen*) e *Gaṇḍavyūha* apenas ao Kegon de quarenta fascículos. Assim, o *Avataṃsaka* incluirá o *Gaṇḍavyūha*, sendo este último, apesar da autoridade de Fa-tsang, especificamente o nome reservado para o "Capítulo sobre a Entrada no Dharmadhatu".

No comentário de Nāgārjuna sobre a *Prajñāpāramitā*, o *Gaṇḍavyūha* é citado sob o título de *Acintyavimokṣa*, o qual forma o subtítulo para o Kegon chinês de quarenta fascículos.

Existem três sutras chineses que possuem o título de Kegon ou *Hua-yen*, em sessenta, oitenta e quarenta fascículos. O último, como acima mencionado, corresponde ao sânscrito *Gaṇḍavyūha*. O *Hua-yen* de sessenta fascículos contém trinta e quatro capítulos, e o de oitenta fascículos trinta e nove. O primeiro *Hua-yen* foi traduzido por Buddhabhadra em 418–420 d.C., o segundo por Śikṣānanda em 695–699 d.C., e o terceiro — que corresponde ao sânscrito *Gaṇḍavyūha* — por Prajñā, in 796–797 d.C.

Muito antes de aparecer a primeira tradução do *Hua-yen* por Buddhabhadra, está registado que um dos primeiros missionários budistas da Índia verteu o que parece ser o sânscrito *Daśabhūmika* para a língua chinesa em oito fascículos, no ano 70

d.C. Infelizmente, esta tradução está perdida. Cerca de noventa anos mais tarde (167 d.C.), Chih Lou-chia-ch'an veio de Yueh-chih e traduziu para chinês o *Sutra Tushara*, o qual também é parte do *Sutra Hua-yen*. O *Tushara* corresponde ao "Capítulo sobre os Nomes do Tathagata". Ainda mais tarde, Chih-chien, Dharmarakṣa, Nieh Ch'ê-nyüan e o seu filho Tao-chen, Chu Fo-nien e outros produziram uma quantidade de sutras pertencentes ao grupo *Hua-yen*, até ao tempo em que, em 420 d.C., Buddhabhadra terminou o seu grande sutra de sessenta fascículos, no qual todos estes sutras separados, bem como muitos outros, foram incluídos como pertencendo a um abrangente *Hua-yen-ching* (*Avataṃsaka*).

A partir deste facto, podemos coligir que alguns dos capítulos no *Hua-yen-ching* eram originalmente sutras independentes, e que o compilador ou compiladores do sutra maior consideraram conveniente reuni-los todos sob um único título, de modo a tê-los dispostos sistematicamente. O *Daśabhūmika* e o *Gaṇḍavyūha* (o *Dharmadhātupraveśa*) por esta razão mantêm ainda a sua independência. O *Avataṃsaka* tibetano é exatamente tão inclusivo como o *Hua-yen* chinês de oitenta ou sessenta fascículos.

Qual é a mensagem do *Avataṃsaka*? O sutra é considerado de um modo geral como o rei os sutras do Mahayana. A seguinte é a interpretação de Fa-tsang sobre a mensagem, de acordo com a sua monografia chamada "A Meditação pela qual a Imaginação se Extingue e se Regressa à Fonte".[3]

Existe uma Mente que é a realidade última, por natureza pura, perfeita e brilhante. Funciona de duas maneiras. Sustentada por ela, a existência de um mundo de particularidades é possível; e dela origina toda a atividade, livre e iluminante, a contribuir para as virtudes da perfeição (*pāramitā*). Nestas duas funções, que podemos chamar existenciais e morais, três caracteres universais são distinguíveis. Existencialmente visualizado, cada objeto particular, tecnicamente chamado "partícula de pó" (*aṇuraja*), contém em si todo o Dharmadhatu. Em segundo lugar, a partir do

ponto de vista da criação, cada partícula de pó gera toda a espécie de virtudes; portanto, por meio de um único objeto, os segredos de todo o universo são sondados. Em terceiro lugar, em cada partícula de pó a razão da *Śūnyatā* é percetível.

Contra este mundo objetivo assim caracterizado, o Bodisatva pratica quatro virtudes: (1) a virtude do ajustamento criativo nascido da sabedoria (*prajñā*) e do amor (*karuṇā*), (2) a virtude da moralidade pela qual a dignidade da vida humana é preservada, (3) a virtude da ternura para com os outros e de uma simplicidade natural, e (4) a virtude do sacrifício ou da expiação vicária. Pela prática destas virtudes, os ignorantes são salvos das suas ilusões, as paixões são convertidas em racionalidade, as impurezas são minuciosamente limpas e o espelho da Talidade é sempre mantido brilhante e limpo.

A disciplina de si mesmo nestas virtudes não é suficiente para completar a vida de devoção, pois a tranquilização (*śamatha*) é necessária para manter a mente em perfeita harmonia com a natureza da Realidade; não para ser levada para um mundo de multiplicidades, mas para manter a sua luz do Inconsciente intocada e desimpedida. A tranquilização isolada, contudo, pode conduzir a um estado de complacência e destruir a fonte da motivação compassiva. Daí a necessidade dos exercícios de *Vipaśyanā*. *Śamatha* significa "parar" e *vipaśyanā* "ver". Um complementa o outro.

Fa-tsang observa que para compreender o *Avataṃsaka* estas seis contemplações são necessárias: (1) olhar para a serenidade da Mente à qual todas as coisas regressam, (2) olhar para a natureza do mundo de particularidades que existem por causa da Mente, (3) observar que existe uma perfeita e misteriosa interpenetração de todas as coisas, (4) observar que não há nada senão a Talidade onde todas as existências sombrias lançam os seus reflexos, (5) observar que o espelho da identidade guarda em si imagens de todas as coisas, cada uma sem obstruir as outras, e (6) observar que a relação de mestre e assistentes existe da maneira mais

exaustiva por todo o universo, de modo que quando qualquer objeto particular é colhido, todos os outros são colhidos com ele.

Ajudados por esta monografia de Fa-tsang, seremos capazes de apreender o ensinamento último do *Gaṇḍavyūha* e também a sua relação com o Budismo Zen. Quando tudo está dito, a disciplina Zen consiste em realizar o Inconsciente que está na base de todas as coisas, e este Inconsciente não é outro senão a Mente-apenas tanto no *Gaṇḍa* como no *Laṅka*. Quando a Mente é atingida, não como um dos alcançáveis, mas como algo que vai além desta existência concebida dualisticamente, descobre-se que os Budas, os Bodisatvas e todos os seres sencientes são reduzíveis a esta Mente, que é o Inconsciente.

O génio indiano faz com que esta se desenvolva num Dharmadhatu, o qual é tão graficamente retratado na forma da Torre de Vairochana com todos os seus *Vyūhas* e *Alaṅkāras*. Na mente chinesa, as glórias celestiais resplandecentes com luzes sobrenaturais, tão maravilhosamente descritas no *Gaṇḍa*, são reduzidas mais uma vez às cores desta terra cinzenta. Os seres celestiais já não estão aqui, mas sim os homens do mundo que trabalham arduamente. Mas não há baixeza ou miséria no Zen, nem existe qualquer utilitarismo.

Apesar do seu pragmatismo, há um ar de mistério e espiritualidade no Zen, o qual se desenvolveu mais tarde numa forma de misticismo da natureza. Hu Shih, o erudito chinês, pensa que o Zen é a revolta da psicologia chinesa contra a abstrusa metafísica budista. Mas o facto é que não se trata de uma revolta, mas sim de uma profunda apreciação. Apenas a apreciação não se podia exprimir de outra forma senão à maneira chinesa.

II

O GAṆḌAVYŪHA,

O IDEAL DO BODISATVA E O BUDA

Quando chegamos ao *Gaṇḍavyūha*[4] após o *Laṅkāvatāra*, ou o *Vajracchedikā*, ou o *Parinirvāṇa*, ou mesmo após o *Saddharma-Puṇḍarīka* e o *Sukhavatīvyūha*, há uma mudança completa no palco onde o grande drama religioso do Budismo Mahayana é representado. Não encontramos aqui nada de frio, nada de cinzento ou cor de terra, e nada de humanamente mesquinho; pois tudo o que se toca no *Gaṇḍavyūha* brilha de uma maneira insuperável. Já não estamos neste mundo de limitação, obscuridade e prefiguração; somos miraculosamente elevados por entre as galáxias celestiais.

O mundo etéreo é a própria luminosidade. A sobriedade do Jetavana terreno, o caráter pouco recomendável do assento de palha seca no qual o Leão dos Sakyas provavelmente se sentava quando pregava, um grupo de mendicantes vestidos de farrapos a escutar um discurso sobre a irrealidade de um ego-alma individual — tudo isto desapareceu completamente aqui. Quando o Buda entra num certo tipo de Samadhi, o pavilhão onde se encontra expande-se subitamente até aos limites mais amplos do universo; por outras palavras, o próprio universo dissolve-se no ser do Buda. O universo é o Buda, e o Buda é o universo. E isto não é mera extensão de vacuidade, nem é o encolhimento da mesma até um átomo; pois o solo está pavimentado com diamantes; os pilares, as vigas, as balaustradas, etc., estão incrustados com toda a espécie de pedras preciosas e joias a faiscar brilhantemente, e a cintilar com o reflexo umas das outras.

Não só o universo do *Gaṇḍavyūha* não se encontra deste lado da existência, mas o público que rodeia o Buda não é mortal. Os Bodisatvas, os Sravakas e até os senhores mundanos que aqui se reúnem são todos seres espirituais. Embora os Sravakas, os senhores e os seus seguidores não compreendam totalmente o significado dos milagres que ocorrem ao seu redor, nenhum deles é daqueles cujas mentes estão ainda sob o cativeiro da ignorância e da tolice. Se estivessem, não poderiam sequer estar presentes nesta cena extraordinária.

Como sucede tudo isto? A compilação do *Gaṇḍavyūha* foi tornada possível devido a uma mudança definitiva que teve lugar na mente do budista no que diz respeito à vida, ao mundo e especialmente ao Buda. Assim, no estudo do *Gaṇḍavyūha*, o que é mais essencial saber é que o Buda já não é aquele que vive no mundo concebível em termos de espaço e tempo. A sua consciência não é a de uma mente comum que deve ser regulada de acordo com os sentidos e a lógica. Nem é o produto de uma imaginação poética que cria as suas próprias imagens e métodos de lidar com objetos particulares. O Buda do *Gaṇḍavyūha* vive num mundo espiritual que possui as suas próprias regras.

Neste mundo espiritual não existem divisões de tempo tais como o passado, o presente e o futuro; pois estes contraíram-se num único momento do presente onde a vida vibra no seu verdadeiro sentido. A conceção do tempo como um vazio objetivo no qual os eventos particulares, como o seu conteúdo, se sucedem uns aos outros foi completamente descartada.

O Buda no *Gaṇḍa*, deste modo, não conhece continuidade temporal; o passado e o futuro estão ambos enrolados neste presente momento de iluminação, e este presente momento não é algo que permaneça imóvel com todo o seu conteúdo, pois move-se incessantemente para diante. Assim, o passado é o presente, e o mesmo acontece com o futuro, mas este presente no qual o passado e o futuro se fundem nunca permanece o presente; por outras palavras, é eternamente presente. E no centro deste eterno presente, o Buda fixou a sua morada, que é nenhuma morada.

O mesmo acontece com o espaço. O espaço no *Gaṇḍavyūha* não é uma extensão dividida por montanhas e florestas, rios e oceanos, luzes e sombras, o visível e o invisível. A extensão está de facto aqui, pois não há contração do espaço num único bloco de existência; mas o que temos aqui é uma fusão ou penetração mútua infinita de todas as coisas, cada uma com a sua individualidade, mas com algo de universal em si. A fusão geral que assim tem lugar é a aniquilação prática do espaço, o qual é

reconhecível apenas através da mudança, da divisão e da impenetrabilidade. Para ilustrar este estado de existência, o *Gaṇḍavyūha* torna tudo o que retrata transparente e luminoso, pois a luminosidade é a única representação terrena possível que transmite a ideia de interpenetração universal, o tema regente do sutra. Um mundo de luzes que transcende a distância, a opacidade e a fealdade de toda a espécie é o mundo do *Gaṇḍavyūha*.

Com a aniquilação do espaço e do tempo, evolui um reino de ausência de imagem ou de ausência de sombra (*anābhāsa*). Enquanto existirem luzes e sombras, o princípio da individuação esmaga-nos sempre a nós, mortais humanos. No *Gaṇḍavyūha* não há penumbra; é verdade que existem rios, flores, árvores, redes, estandartes, etc., na terra da pureza, na descrição dos quais o compilador força a sua imaginação humana até aos limites máximos; mas nenhumas sombras são aqui visíveis em lugar algum. As próprias nuvens são corpos luminosos, inconcebíveis e inexprimíveis em número,[5] suspensas por todo o Jetavana do *Gaṇḍavyūha* — as quais são descritas na sua própria terminologia como "palácios de joias celestiais", "madeira de incenso", "Sumeru", "instrumentos musicais", "redes de pérolas", "figuras celestiais", etc.

Este universo de luminosidade, esta cena de interpenetração, é conhecido como o Dharmadhatu, em contraste com o Lokadhatu, que é este mundo de particularidades. No Dharmadhatu existem espaço e tempo e seres individuais como no Lokadhatu, mas não mostram nenhuma das suas características terrenas de separação e obstinação como são percetíveis neste último. Pois o Dharmadhatu não é um universo espacial ou temporalmente construído como o Lokadhatu, e no entanto não é a vacuidade absoluta ou o mero vazio que é identificável com a não-entidade absoluta. O Dharmadhatu é uma existência real e não separada do Lokadhatu, mas não é o mesmo que este último quando não ascendemos ao nível espiritual onde os Bodisatvas vivem. É realizável quando os contornos sólidos da

individualidade se fundem e o sentimento de finitude já não nos oprime. O *Gaṇḍavyūha* é, por isso, também conhecido sob o título de "A Entrada no Dharmadhatu" (*dharmadhātupraveśa*).

2

Quais são então algumas das principais mudanças de pensamento que tiveram lugar no Budismo, a capacitá-lo a evoluir um universo para ser conhecido como Dharmadhatu? Quais são esses sentimentos e ideias que entraram na consciência dos habitantes do Dharmadhatu? Por outras palavras, quais são as qualificações do Tathagata, do Bodisatva e do Sravaka?

[1] O texto sânscrito original do Gaṇḍavyūha continua, de um modo geral, inacessível. Há alguns anos, o Professor Hokei Idzumi, do Colégio Budista de Otani, copiou um manuscrito nepalês na posse do Sr. Yekai Kawaguchi, o qual colacionou mais tarde com outro manuscrito nepalês guardado na Biblioteca da Universidade Imperial de Quioto. Há cinco anos, o Prof. Idzumi permitiu ao autor dos presentes Ensaios fazer cópias mimeografadas do seu manuscrito, existindo atualmente cerca de vinte dessas cópias em circulação, maioritariamente no Japão. Embora o autor possua agora cópias em rotogravura dos manuscritos de Cambridge e da R.A.S., as referências ao Gaṇḍavyūha no presente livro, a menos que especialmente mencionadas, são para a cópia mimeografada (MMG) de 1928.

[2] T'an-hsüan-chi, Fas. III.

[3] Wang-chin-huan-yüan-kuan.

[4] O Gaṇḍavyūha, ou Avataṃsaka, abrangentemente conhecido como Hua-yen-ching em chinês, representa uma grande escola do pensamento Mahayana. Tradicionalmente, acredita-se que o sutra tenha sido proferido pelo Buda enquanto este se encontrava em profunda meditação após a Iluminação. Neste sutra, o Buda não faz discursos pessoais sobre qualquer assunto, exceto dar a sanção "Sādhu! Sādhu!" às declarações

feitas pelos Bodisatvas assistentes, tais como Mañjuśrī ou Samantabhadra, ou emitir raios de luz sobrenatural das várias partes do seu corpo, conforme a ocasião o exija. O Gaṇḍavyūha sânscrito trata exclusivamente da peregrinação de Sudhana sob a direção do Bodisatva Mañjuśrī. O jovem aspirante-peregrino à Iluminação Suprema visita um instrutor após outro, perfazendo mais de cinquenta em número. O objetivo é descobrir o que constitui a vida de devoção tal como é praticada por um Bodisatva. O sutra ocupa mais de um quarto do Avataṃsaka e é completo em si mesmo, provando indubitavelmente a sua origem independente. Para mais detalhes, ver acima.

[5] Acintya e anabhilāpya são números de denominações elevadas.

Quando estas forem especificadas, saberemos como o Mahayana se veio a diferenciar do Hinayana, ou seja, por que razão alguns budistas se sentiram insatisfeitos com o caminho que o Budismo tinha tomado até então no seu desenvolvimento após a partida do próprio Buda. Este desenvolvimento tinha corrido estavelmente em direção ao ascetismo exclusivo, por um lado, e em direção à elaboração de subtilezas filosóficas, por outro.

Isto significava que o Budismo, em vez de ser uma religião prática, social e de todos os dias, se tinha transformado numa espécie de misticismo que mantinha os seus devotos nas alturas vertiginosas de abstrações inacessíveis, a fazê-los recusar descer por entre os enredamentos terrenos. Uma religião assim pode ser muito adequada para a elite, para os Arhats e Pratyekabuddhas, mas carece de vitalidade e de utilidade democrática quando é impedida de entrar em contacto com os assuntos concretos da vida.

Os mahayanistas revoltaram-se contra este afastamento e indiferença do ideal do Sravaka. Assim, não puderam deixar de reavivar e sustentar o ideal do Bodisatva, que marcou a carreira do Buda antes da sua obtenção da iluminação suprema;

empenharam-se então em desdobrar até aos seus limites mais distantes tudo o que se encontrava nesse ideal. Selecionei, portanto, o capítulo de abertura do *Gaṇḍavyūha*, onde o ideal do Bodisatva é contrastado em cores fortes com o ideal do Sravaka, para mostrar o que estava na consciência dos seguidores do Mahayana quando desenvolveram os seus próprios pensamentos e aspirações.

Para o final deste Ensaio, pretendo tocar brevemente no progresso posterior do ideal do Bodisatva entre os seguidores do Zen na China. Eles induziram até o próprio Buda a tomar parte ativa na vida comum das massas. Ele já não se senta num trono elevado, decorado com sete espécies de joias, a discursar sobre temas abstratos como o Não-eu, a Vacuidade ou a Mente-apenas. Pelo contrário, toma uma enxada nas mãos, lavra a terra, semeia as sementes e recolhe a colheita. Nas aparências externas, não se pode distinguir de um homem comum com quem nos cruzamos na quinta, na rua ou no escritório. É uma pessoa que trabalha tão arduamente como nós. O Buda, na sua vida Zen chinesa, não carrega a sua atmosfera do *Gaṇḍavyūha* ostensivamente ao seu redor, mas sim calmamente dentro de si. Apenas um Buda o descobre.

Os seguintes pontos podem então ser notados na leitura do *Gaṇḍavyūha*:

1. O único sentimento dominante, podemos quase asseverar, que percorre o texto é um sentido ativo de um grande e insondável mistério (*acintya*), a ir além do poder do pensamento e da descrição. Tudo o que se vê, ouve ou observa no Dharmadhatu é um mistério, porque é incompreensível para o sentido comum da medição lógica. Jetavana, com tantas milhas quadradas, expande-se abruptamente até aos confins do universo — não ultrapassa isto a conceção humana? Um Bodisatva vem de um mundo situado além do extremo mais distante do universo — isto é, além de um oceano de mundos tão inumeráveis como as partículas de átomos que constituem uma terra de Buda — não é

este um acontecimento maravilhoso? E permitam-nos lembrar-vos de que este Bodisatva vem acompanhado pelas suas comitivas tão inumeráveis como o número de átomos que constituem uma terra de Buda, e ainda que estes visitantes estão a vir de todas as dez direções, acompanhados não só pelas suas inumeráveis comitivas, mas também rodeados por nuvens luminosas, estandartes brilhantes, etc. Retratai tudo isto nas vossas próprias mentes, a exercer todo o poder de imaginação que puderdes comandar — não é realmente uma visão sumamente miraculosa, a transcender totalmente o pensamento humano? Tudo o que o pobre escritor do *Gaṇḍavyūha* pode dizer é "inconcebível" (*acintya*) e "inexprimível" (*anabhilāpya*). Os milagres realizados não são de natureza tão local ou parcial como os que encontramos na maioria da literatura religiosa. Os chamados milagres são ordinariamente o caminhar de um homem sobre a água, um bastão a transformar-se numa árvore, um cego a ser capacitado a ver, e assim por diante. Não só todos esses pequenos milagres registados na história da religião são completamente insignificantes em escala e sem valor quando comparados com os do *Gaṇḍavyūha*, mas são fundamentalmente diferentes destes últimos; pois os milagres do *Gaṇḍavyūha* são possíveis apenas quando todo o esquema do universo, tal como o concebemos, é alterado desde a sua própria base.

2. Ficamos impressionados agora com os poderes espirituais do Buda, que pode alcançar todas estas maravilhas meramente ao entrar num certo Samadhi. Que poderes são estes? São definidos desta forma: (1) o poder de sustentação e inspiração (*adhiṣṭhāna*),[1] que é dado ao Bodisatva para alcançar o objetivo da sua vida; (2) o poder de realizar milagres (*vikurvita*); (3) o poder de reger (*anubhāva*); (4) the poder do voto original (*pūrvapraṇidhāna*); (5) o poder da bondade praticada nas suas vidas anteriores (*pūrvasukṛtakuśalamūla*); (6) o poder de receber todos os bons amigos (*kalyāṇamitraparigraha*); (7) o poder da fé pura e do conhecimento (*śraddhayajñānavisuddhi*); (8) o poder de

atingir uma fé altamente iluminadora (*udārādhimuktyavabhāsapratilambha*); (9) o poder de purificar o pensamento do Bodisatva (*bodhisattvādhyāśayaparisuddhi*); e (10) o poder de caminhar fervorosamente em direção à omnisciência e aos votos originais (*adhyāśayasarvajñatāpraṇidhānaprasthāna*).

3. O facto de a transformação de toda a cidade de Jetavana se dever ao poder miraculoso do Samadhi atingido pelo Buda faz-nos indagar sobre a natureza do Samadhi. De acordo com o *Gaṇḍavyūha*, o milagre foi efetuado pela força de um grande coração compassivo (*mahākaruṇā*), que constitui a própria essência do Samadhi; pois a compaixão é o seu corpo (*śarīra*), a sua fonte (*mukha*), o seu líder (*pūrvaṅgama*) e o meio de se expandir por todo o universo. Sem este grande coração de amor e compaixão, o Samadhi do Buda, por mais elevado que possa ser em todos os outros aspetos, de nada servirá na representação do grande drama espiritual tão maravilhosamente descrito aqui. Isto é, na verdade, o que distingue caracteristicamente o Mahayana de tudo o que o precedeu na história do Budismo. Devido ao seu poder de autoexpansão e autocriação, um grande coração amoroso transforma este mundo terreno num mundo de esplendor e fusão mútua, e é aqui que o Buda está sempre a habitar.

4. O *Gaṇḍavyūha* é, num certo sentido, a história da consciência religiosa interior de Samantabhadra, o Bodisatva, cujo olho de sabedoria (*jñānacakṣus*), vida de devoção (*caryā*) e votos originais (*praṇidhāna*) constituem o seu conteúdo. Assim, todos os Bodisatvas que tomam parte no estabelecimento do Dharmadhatu são nascidos (*abhiniryāta*) da vida e dos votos de Samantabhadra. E o principal objetivo da peregrinação de Sudhana, que é contada com tanto detalhe no *Gaṇḍavyūha*, não era outra coisa senão a sua identificação com Samantabhadra, o Bodisatva. Quando, após visitar mais de cinquenta instrutores de toda a espécie, chegou junto de Samantabhadra, foi minuciosamente instruído pelo Bodisatva a respeito da sua vida

de devoção, do seu conhecimento, dos seus votos, dos seus poderes miraculosos, etc.; e quando Sudhana realizou o que significavam todas essas disciplinas budistas, encontrou-se em completa identidade não só com Samantabhadra, mas com todos os Budas. O seu corpo preencheu o universo até aos seus confins, e a sua vida de devoção (*caryā*), a sua iluminação (*sambodhi*), os seus corpos de transformação (*vikurvita*), a sua revolução da roda do Dharma, a sua eloquência, a sua voz, a sua fé, a sua morada, o seu amor e compaixão, e a sua emancipação e domínio sobre o mundo eram exatamente os de Samantabhadra e de todos os Budas.

O que mais nos importa aqui é a ideia do voto (*praṇidhāna*), que é feito por um Bodisatva no início da sua carreira e que controla toda a sua vida posterior. Os seus votos dizem respeito a iluminar, emancipara ou salvar todos os seus companheiros de existência, os quais incluem não apenas os seres sencientes, mas os não-sencientes. A razão pela qual ele abdica de tudo o que é ordinariamente considerado como pertencente a si mesmo não é para ganhar uma palavra ou uma frase de verdade para si próprio — não existe, de facto, tal coisa como a verdade concebida abstratamente, nem há nada a que se deva aderir como substância do ego no grande oceano da Realidade; o que ele quer realizar com a sua vida de sacrifício próprio é conduzir todos os seres à emancipação final, a um estado de felicidade que não é deste mundo, fazer com que a luz do conhecimento ilumine todo o universo e ver todos os Budas louvados e adorados por todos os seres. Isto é o que constitui principalmente uma vida de devoção tal como é praticada por Samantabhadra, o Bodisatva.

5. Quando digo que o Mahayana ou ideal do Bodisatva é contrastado com o Hinayana ou ideal do Arhat pelo facto de o primeiro ser prático e intimamente ligado à nossa vida terrena quotidiana, alguns podem duvidar disso, a ver que mundo misterioso é o Dharmadhatu, onde toda a espécie de impossibilidades aparentes estão a ter lugar como se fossem as

coisas mais comuns, tais como carregar um balde de água ou acender um feixe de lenha. O Dharmadhatu, que é o mundo do *Gaṇḍavyūha*, é seguramente um mundo transcendental, que não mantém qualquer ligação com os factos duros desta vida. Mas quem contesta deve lembrar-se de que o ponto a partir do qual havemos de examinar o mundo, de acordo com o *Gaṇḍavyūha*, não é o de uma mente imersa no lamaçal da individuação. Para ver a vida e o mundo na sua devida sustentação, o Mahayana espera que primeiro limpemos todos os obstáculos que surgem da nossa obstinação em tomar o mundo da relatividade como o limite último da realidade. Quando o véu é levantado, os obstáculos são varridos e a natureza própria das coisas apresenta-se no aspeto da Talidade; e é então que o Mahayana está pronto para assumir os chamados problemas reais da vida e resolvê-los de acordo com a verdade, isto é, *yathābhūtam*.

A contradição está tão profundamente instalada na vida que nunca pode ser erradicada até que a vida seja examinada a partir de um ponto mais alto do que ela própria. Quando isto é feito, o mundo do *Gaṇḍavyūha* cessa de ser um mistério, um reino desprovido de forma e corporeidade, pois agora sobrepõe-se a este mundo terreno; não, torna-se aquele "Tu és isso", e há uma fusão perfeita dos dois. O Dharmadhatu é o Lokadhatu, e os seus habitantes — isto é, todos os Bodisatvas, incluindo os Budas — somos nós próprios, e os seus atos são os nossos atos.

Pareciam tão cheios de mistério, eram milagres, enquanto eram observados a partir deste extremo terreno, onde imaginávamos que existia realmente algo no outro extremo; mas assim que a parede divisória construída pela nossa imaginação é removida, os braços de Samantabhadra erguidos para salvar os seres sencientes tornam-se os nossos próprios, os quais estão agora envolvidos em passar o sal a um amigo à mesa, e a abertura da Torre de Vairochana por Maitreya para Sudhana é o nosso introduzir de um visitante na sala de visitas para uma conversa amigável.

Já não sentados no cume da realidade (*bhūtakoṭi*), na tranquilidade da unidade absoluta, a rever um mundo de turbulência; mas antes vemos tanto os Bodisatvas como os Budas a brilhar com o suor das suas fontes, nas lágrimas derramadas pela mãe que perdeu um filho na fúria das paixões a arder contra a injustiça nas suas múltiplas formas — em suma, na sua luta sem fim contra tudo o que passa sob o nome de mal. Isto lembra-nos novamente o reputado verso de P'ang:

Quão maravilhosamente sobrenatural!

E que milagre este!

Tiro água, carrego lenha!

O sermão de Lin-chi sobre Mañjuśrī, Samantabhadra e Avalokiteśvara pode ser considerado também a este respeito. "Existem", diz ele, "alguns monges estudantes que procuram Mañjuśrī no Wu-tai Shan,[2] mas já tomaram o caminho errado. Não há nenhum Mañjuśrī no Wu-tai Shan. Desejais saber onde ele está? Há algo neste preciso momento a operar em vós, a não mostrar qualquer tendência para vacilar, a não revelar qualquer disposição para duvidar — este é o vosso Mañjuśrī vivo.

A luz da não-discriminação que ressalta através de cada pensamento vosso — este é o vosso Samantabhadra que permanece verdadeiro o tempo todo. Cada pensamento vosso que, a saber por si mesmo como quebrar o cativeiro, é emancipado a cada momento — isto é entrar no Samadhi de Avalokiteśvara. Cada um deles funciona numa mutualidade harmoniosa e simultaneamente, de modo que um é três, três é um. Quando isto é compreendido, sois capazes de ler os sutras."

A comentar a visão de Lin-chi de que "Não há Mañjuśrī no Wu-tai Shan", um mestre Zen apresenta este verso:

Sempre que houver uma montanha bem sombreada de verdura,

Há um solo sagrado para os vossos exercícios espirituais;

De que serve então subir, amparado pelo cajado da montanha,

Para adorar Mañjuśrī no Pico Ch'ing-ling?

Mesmo quando o leão de pelo dourado se revela nas nuvens,

Na verdade, retamente olhado, isto não é um sinal auspicioso.

3

Fez-se referência ao sentido de mistério que envolve todo o texto do *Gaṇḍavyūha* como uma das suas características marcantes. Quero agora sondar isto e apontar onde tem origem — isto é, o que se pode designar como a sua perceção espiritual fundamental. Pois o *Gaṇḍavyūha* possui a sua própria intuição do mundo e da mente, a partir da qual tantos milagres, mistérios ou inconcebibilidades se sucedem uns aos outros de uma maneira sumamente maravilhosa — o que para muitos pode parecer demasiado fantástico, demasiado além dos limites do senso comum.

Mas quando agarramos o facto central da experiência espiritual vivida pelos Bodisatvas, conforme narrada no sutra, todas as restantes cenas aqui retratadas sugerirão perfeita naturalidade, e deixará de haver irracionalidades nelas. A principal coisa a fazer, portanto, se desejamos compreender o *Gaṇḍavyūha*, é apoderarmo-nos da sua perceção fundamental.

A perceção fundamental do *Gaṇḍavyūha* é conhecida como Interpenetração. É, filosoficamente falando, um pensamento algo semelhante à conceção hegeliana de universais concretos. Cada realidade individual, além de ser si mesma, reflete em si algo do universal e, ao mesmo tempo, é si mesma por causa de outros indivíduos. Um sistema de perfeito relacionamento existe entre as existências individuais e também entre indivíduos e universais, entre objetos particulares e ideias gerais. Esta rede perfeita de relações mútuas recebeu da parte do filósofo do Mahayana o nome técnico de Interpenetração.

Quando a Imperatriz Tsê-t'ien de T'ang sentiu dificuldade em apreender o significado da Interpenetração, Fa-tsang, o grande mestre da escola Avataṃsaka de Budismo, ilustrou-a da seguinte maneira. Mandou primeiro acender uma vela e depois colocou espelhos a cercá-la por todos os lados. A luz central refletia-se em cada um dos espelhos, e cada uma destas luzes refletidas refletia-se novamente em cada espelho, de modo que havia uma interação perfeita de luzes, ou seja, de universais concretos. Diz-se que isto esclareceu a mente da Imperatriz. É necessário possuir este tipo de filosofia para a compreensão do *Gaṇḍavyūha* ou do *Avataṃsaka*. Os seguintes extratos do texto que temos diante de nós ajudar-nos-ão a ter um vislumbre da sua profunda intuição.

Após descrever as transformações que tiveram lugar em Jetavana quando o Buda entrou num Samadhi conhecido como Simhavijṛmbhita, o *Gaṇḍavyūha* continua a dizer: "Tudo isto se deve aos atos de bondade miraculosos (*acintya*) do Buda, à sua obra miraculosa de pureza, ao seu poder miraculosamente grandioso; tudo isto é porque ele possui o poder miraculoso de transformar o seu único corpo e fazê-lo permear todo o universo; é porque possui o poder miraculoso de fazer com que todos os Budas, todas as terras de Buda com os seus esplendores, entrem no seu próprio corpo; é porque possui o poder miraculoso de manifestar todas as imagens do Dharmadhatu dentro de uma única partícula de pó; é porque possui o poder miraculoso de revelar todos os Budas do passado com os seus atos sucessivos dentro de um único poro da sua pele; é porque possui o poder miraculoso de iluminar todo o universo com cada um dos raios que emanam do seu corpo; é porque possui o poder miraculoso de fazer evoluir nuvens de transformação a partir de um único poro da sua pele e fazê-las preencher todas as terras de Buda; é porque possui o poder miraculoso de revelar num único poro da sua pele toda a história de todos os mundos nas dez direções, desde o seu primeiro aparecimento até à sua destruição final. É por estas

razões que neste bosque de Jetavana são revelados todos os pavores e esplendores das terras de Buda."

Quando todos os Bodisatvas com um número inconcebível de seguidores vêm das dez direções do mundo e começam a instalar-se ao redor do Buda, o *Gaṇḍavyūha* explica aos seus leitores quem são estes Bodisatvas que miraculosamente se reúnem aqui, acompanhados geralmente por nuvens luminosas, e apresenta, entre outras, a seguinte caracterização dos Bodisatvas:

"Todos estes Bodisatvas das dez direções do mundo, juntamente com as suas comitivas, são nascidos da vida e dos votos de Samantabhadra, o Bodisatva. Por meio do seu olho puro de sabedoria, veem todos os Budas do passado, presente e futuro, e também ouvem o oceano dos sutras e a rotação da roda do Dharma por todos os Budas. São todos mestres das excelentes Paramitas; aproximam-se e servem todos os Tathagatas que realizam milagres a cada minuto; são também capazes de expandir os seus próprios corpos até aos confins do universo; trazem à luz, por meio do seu corpo de luz, todas as assembleias religiosas conduzidas pelos Budas; revelam em cada partícula de pó todos os mundos, individual e geralmente, com as suas diferentes condições e multidões; e nestes diferentes mundos escolhem a estação mais oportuna para disciplinar todos os seres e para os trazer à maturidade; a emitir um som profundo e pleno de cada poro da pele, que reverbera por todo o universo, discursam sobre os ensinamentos de todos os Budas."

[1] Esta é uma conceção importante no Budismo Mahayana. Para explicação, ver os meus Studies in the Lankavatara Sutra, pp. 202 ff.

[2] O Wu-tai é a morada sagrada de Mañjuśrī na China, enquanto o E-mei está consagrado a Samantabhadra e o P'u-t'o-lo a Avalokiteśvara.

Todas estas declarações podem soar demasiado figurativas, demasiado fantásticas para serem seriamente consideradas pelos

chamados espíritos racionais. Do ponto de vista realista ou racionalista, que sustenta a validade objetiva e a medição sensorial como o único padrão da verdade, o *Gaṇḍavyūha* sai-se bastante mal. Mas devemos lembrar-nos de que existe outro ponto de vista, especialmente em assuntos espirituais, que não presta qualquer atenção à interpretação racionalista das nossas experiências interiores. O corpo humano, ordinariamente ou do ponto de vista sensorial, ocupa uma área limitada do espaço que pode ser medida, e continua a viver também durante um período de tempo mensurável.

E contra este corpo ergue-se toda a extensão do universo, incluindo todas as montanhas e oceanos da terra e também todos os céus estrelados. Como pode este nosso corpo ser levado a abarcar a totalidade da objetividade? Como pode o nosso insignificante e ignominioso "orifício do pelo" ou "poro da pele" (*romakūpa*) ser transformado num palco sagrado onde todos os Tathagatas do passado, presente e futuro se possam congregar para os seus discursos espirituais? Obviamente, esta é uma impossibilidade absoluta ou o cúmulo do absurdo.

Mas o facto estranho é que, quando uma porta se abre e uma luz brilha de uma fonte desconhecida para a câmara escura da consciência, todas as limitações de tempo e de espaço se dissolvem, e soltamos um *Simhanada* (rugido de leão): "Antes que Abraão existisse, eu sou", ou "Eu sozinho sou o honrado acima e abaixo de todos os céus". O *Gaṇḍavyūha* é escrito sempre a partir deste ponto de vista elevado.

Se a ciência examina o mundo objetivo e a filosofia desvenda as raras complexidades da lógica, o Budismo mergulha no próprio abismo do ser e diz-nos, da maneira mais direta possível, tudo o que vê sob a superfície. Quando falamos, como por vezes fazemos, do panorama filosófico do *Gaṇḍavyūha* ou da ideia hegeliana de universais concretos, o leitor pode pensar que o Budismo é um sistema de filosofia e os sutras são tentativas de o expor à sua maneira característica.

Se o fizemos assumir essa atitude em relação ao Mahayana, devemos retirar tudo o que foi dito a este respeito e começar de novo o nosso estudo dos sutras. Quaisquer que sejam os mal-entendidos ou as más interpretações que o Zen tenha sofrido por parte dos seus críticos externos, o seu principal mérito consiste em limpar a nossa consciência de todo o lixo que acumulou sob a forma de explicações filosóficas da existência. Ao rejeitar a letra, que é tão propensa a estorvar o progresso do espírito, o Zen manteve o seu pensamento central intacto. Isto quer dizer que conseguiu sustentar estavelmente o valor da experiência e da intuição na compreensão da Realidade.

O método do Zen difere do método do *Gaṇḍavyūha*, mas como ambos concordam em espírito, um provará ser complementar ao outro quando nos empenharmos em estudar o Budismo de forma abrangente, tal como se desenvolveu no Extremo Oriente. Os sutras e o Zen não são antagónicos, nem são contraditórios. O que os sutras exprimem através da psicologia e da tradição dos seus compiladores, o Zen trata à sua própria maneira, conforme condicionado pelo equipamento intelectual e pelas peculiaridades psicológicas e raciais dos seus mestres. Leia-se o seguinte sermão Zen[1] e compare-se com o *Gaṇḍavyūha*:

"Eis um homem que, mesmo desde o primeiríssimo início das coisas, não teve morada, nada de que depender; acima, nem a fração de uma telha está sobre a sua cabeça; abaixo, nem uma polegada de terra suporta os seus pés. Digam-me onde consegue ele colocar o seu corpo em descanso e estabelecer a sua vida durante os doze períodos do dia. Quando compreenderdes, sabe-se que ele foi à Índia pela manhã e está de volta aqui à noite."

4

Depois de nos termos familiarizado com a atmosfera geral em que o *Gaṇḍavyūha* se move, procedamos agora a ver quais são os constituintes do público — isto é, quais são as características particulares do estado de Bodisatva em distinção das do estado de

Sravaka. Por outras palavras, a questão diz respeito à diferenciação do Budismo Mahayana. Quando sabemos como o Bodisatva é qualificado no *Gaṇḍavyūha*, sabemos também como o estado de Bodisatva se diferencia do estado de Sravaka e quais são os pensamentos do Mahayana, tal como são apresentados neste sutra, contra os do Hinayana. Pois o capítulo de abertura do *Gaṇḍavyūha* coloca enfaticamente os Bodisatvas contra os Sravakas, a apresentar as razões pelas quais estes últimos são incapazes de participar, como os Bodisatvas, no desenvolvimento da grande vida espiritual.

Os Bodisatvas, em número de quinhentos, assistem à assembleia que tem lugar sob a supervisão do Buda em Jetavana. O mesmo número de Sravakas encontra-se também entre o público. Dos Sravakas são mencionados nomes como Maudgalyayana, Mahakasyapa, Revata, Subhuti, Aniruddha, Nandika, Kapphina, Katyayana, Purna, Maitrayaniputra, etc., enquanto Samantabhadra e Mañjuśrī se destacam proeminentemente como os dois líderes dos quinhentos Bodisatvas.

Diz-se de todos os Bodisatvas que "brotaram da vida e dos votos de Samantabhadra", e são qualificados da seguinte maneira: (1) são desapegados na sua conduta porque são capazes de se expandirem em todas as terras de Buda; (2) manifestam corpos inumeráveis porque podem ir a toda a parte onde existam Budas; (3) possuem uma visão desimpedida e intacta porque podem perceter as transformações miraculosas de todos os Budas; (4) são capazes de visitar qualquer lugar sem estarem vinculados a nenhuma localidade porque nunca negligenciam aparecer em todos os locais onde os Budas atingem a sua iluminação; (5) possuem uma luz ilimitada porque podem iluminar o oceano de todas os ensinamentos de Buda com a luz do seu conhecimento; (6) possuem um poder inexaurível de eloquência através da eternidade porque a sua fala não tem mácula; (7) habitam na sabedoria mais elevada, que não conhece limites como o espaço,

porque a sua conduta é pura e livre de máculas; (8) não possuem morada fixa porque se revelam pessoalmente de acordo com os pensamentos e desejos de todos os seres; (9) estão livres de obscuridades porque sabem que não existem realmente seres, nem substâncias-alma no mundo dos seres; e, finalmente, (10) possuem um conhecimento transcendental que é tão vasto como o espaço porque iluminam todos os Dharmadhatus com as suas redes de luz.

Noutro local onde são caracterizados os Bodisatvas que visitam Jetavana vindos das dez direções do universo para contribuírem com a sua quota-parte na grande demonstração dos poderes espirituais do Buda, encontramos, entre outras coisas, as seguintes declarações:

"Todos os Bodisatvas sabem que todos os seres são como Maya, que todos os Budas são como sombras, que toda a existência com o seu erguer e cair é como um sonho, que todas as formas de karma são como imagens num espelho, que o erguer de todas as coisas é como uma miragem, que todos os mundos são meras transformações; além disso, os Bodisatvas estão todos dotados dos dez poderes, do conhecimento, da dignidade e da fé do Tathagata, os quais os capacitam a rugir como leões; mergulharam profundamente no oceano da eloquência inexaurível, adquiriram o conhecimento de como explicar as verdades para todos os seres; são senhores completos da sua conduta, de modo que se movem no mundo de forma tão livre como no espaço; possuem todos os poderes miraculosos pertencentes a um Bodisatva; a sua força e energia esmagarão o exército de Mara; o seu poder de conhecimento penetra no passado, no presente e no futuro; a saber que todas as coisas são como o espaço, praticam a não-resistência e não se apegam a elas; embora trabalhem infatigavelmente para os outros, sabem que, quando as coisas são observadas do ponto de vista da omnisciência, ninguém sabe de onde vêm; embora reconheçam um mundo objetivo, sabem que a sua existência é algo

inalcançável; entram em todos os mundos por meio de um conhecimento incorruptível; em todos os mundos revelam-se com a máxima liberdade; nascem em todos os mundos, assumem todas as formas; transformam uma pequena área num trato estendido de terra, e este último novamente numa pequena área; todos os Budas são revelados num único momento do seu pensamento; os poderes de todos os Budas são-lhes adicionados; examinam todo o universo num único olhar e não ficam de todo confundidos; são capazes de visitar todos os mundos num único momento."

Contra esta caracterização dos Bodisatvas, o que temos para a dos quinhentos Sravakas? De acordo com o *Gaṇḍavyūha*: "Estão iluminados na natureza própria da verdade e da razão, possuem uma perceção do limite da realidade, entraram na essência das coisas, encontram-se fora do oceano do devir, habitam onde o mérito de Buda está armazenado, estão libertos do cativeiro dos Nós e das Paixões, habitam na casa do não-apego, permanecem na serenidade do espaço, têm os seus desejos, erros e dúvidas limpos pelo Buda, e estão correta e fielmente devotados ao oceano de Buda."

Quando o estado de Sravaka é comparado com o estado de Bodisatva, tal como são aqui particularizados, percebemos imediatamente quão frio, afastado e filosófico o primeiro é, em grande contraste com as atividades espirituais e os movimentos miraculosos do segundo. O Bodisatva está sempre ocupado a fazer algo pelos outros, por vezes a espalhar-se por todo o universo, por vezes a aparecer num ou noutro caminho de existência, por vezes a destruir o exército dos malignos, por vezes a prestar reverência e a fazer oferendas aos Budas do passado, do presente e do futuro. E nestes movimentos ele sente-se perfeitamente em casa, avança por toda a parte com a maior facilidade e espontaneidade, já que nada estorva as suas manobras como salvador do mundo.

O Sravaka é, por outro lado, um eremita intelectual, a sua perceção é inteiramente filosófica e não tem fervor religioso a

acompanhá-la; está satisfeito com o que alcançou por si mesmo e não tem qualquer desejo despertado no seu interior de deixar que os outros partilhem também da sua realização espiritual ou, antes, metafísica. Para ele, todo o mundo de inconcebibilidades é um livro fechado, e este mundo de inconcebibilidades é o próprio lugar ao qual todos os Bodisatvas pertencem e onde encontram a razão da sua existência. Por mais penetrante e perspicaz que possa ser o intelecto do Sravaka, existe ainda um mundo totalmente além do seu alcance.

Este mundo, para utilizar a terminologia do *Gaṇḍavyūha*, é onde encontramos as transformações (*vikurvita*) do Buda, os arranjos ordenados (*vyūha*), a virilidade sobre-humana (*vṛṣabha*), as atividades lúdicas (*adhipateyatā*), (*vikrīḍita*), os milagres (*prātihārya*), a soberania, as realizações maravilhosas (*caritavikurvita*), o poder supremo (*prabhāva*), o poder de sustentação (*adhiṣṭhāna*) e a terra de pureza (*kṣetrapariśuddhi*). E, novamente, aqui é onde os Bodisatvas possuem os seus reinos, as suas assembleias, as suas entradas, as suas reuniões, as suas visitas, as suas transformações, os seus milagres, os seus grupos, os seus quartéis, o seu belo arranjo de tronos de leão, as suas residências palacianas, as suas moradas de repouso, os seus transportes em Samadhi, o seu exame dos mundos, as suas concentrações enérgicas, os seus heroísmos, as suas oferendas aos Tathagatas, as suas certificações, as suas madurezas, as suas energias, os seus Dharmakayas de pureza, os seus corpos de conhecimento de perfeição, os seus corpos de voto em várias manifestações, os seus corpos materiais na sua forma aperfeiçoada, o cumprimento e a purificação de todas as suas formas, o arranjo das suas imagens de luz sem limites, o estender das suas grandes redes de luzes e o trazer à luz das suas nuvens de transformação, a expansão dos seus corpos por todas as dez direções, a perfeição de todos os seus atos de transformação, etc.

5

Quais são as causas e condições que vieram a diferenciar tanto o estado de Bodisatva do estado de Sravaka?

O *Gaṇḍavyūha* não se esquece de apontar que causas contribuem para esta assinalável diferenciação, de dizer quais são as condições que tornam os Sravakas totalmente cegos para as várias manifestações e transformações que decorrem de uma forma sumamente maravilhosa na assembleia dos Bodisatvas em Jetavana. O *Gaṇḍavyūha* apresenta as seguintes razões:

Porque a reserva de mérito não é a mesma (1); porque os Sravakas não viram, nem se disciplinaram nas virtudes do Buda (2); porque não aprovaram a noção de que o universo está preenchido com terras de Buda em todas as dez direções, onde existe um belo arranjo de todos os Budas (3); porque não louvaram as várias manifestações maravilhosas apresentadas pelos Budas (4); porque não despertaram o desejo pela iluminação suprema alcançável no meio da transmigração (5); porque não induziram os outros a acalentar o desejo pela iluminação suprema (6); porque não foram capazes de continuar a família do Tathagata (7); porque não tomaram todos os seres sob a sua proteção (8); porque não aconselharam os outros a praticar as Paramitas do Bodisatva (9); porque, enquanto ainda na transmigração do nascimento e da morte, não persuadiram os outros a procurar o mais elevado olho de sabedoria (10).

Além disso, porque os Sravakas não se disciplinaram em toda a reserva de mérito da qual brota a omnisciência (11); porque não aperfeiçoaram toda a reserva de mérito que torna possível o aparecimento do Buda (12); porque não contribuíram para a valorização da terra de Buda ao buscarem o conhecimento da transformação (13); porque não entraram no reino que é examinado pelo olho do Bodisatva (14); porque não procuraram a reserva de mérito que produz uma perceção incomparável a ir além deste mundo (15); porque não fizeram nenhum dos votos que constituem o estado de Bodisatva (16); porque não se conformaram com tudo o que é o produto do poder de sustentação

do Tathagata (17); porque não realizará que todas as coisas são como Maya e os Bodisatvas são como um sonho (18); porque não atingiram as excitações mais estimulantes (*prativega-vivardhana*) do Bodisatva (19); em suma, porque não realizaram todos estes estados espirituais pertencentes ao olho de sabedoria de Samantabhadra, para os quais os Sravakas e Pratyekabuddhas são estranhos (20).

Assim, conclui o *Gaṇḍavyūha*, todos estes grandes Sravakas tais como Sariputra, etc., não possuem reserva de mérito, nem olho de sabedoria, nem Samadhi, nem emancipação, nem poder de transformação, nem soberania, nem energia, nem mestria, nem morada, nem reino que os habilite a entrar na assembleia dos Bodisatvas e a participar na representação do grande drama espiritual que decorre em Jetavana. Como procuraram a sua libertação de acordo com o veículo e o caminho do estado de Sravaka, o que realizaram não vai além do estado de Sravaka. Ganharam, na verdade, o conhecimento através do qual a verdade se manifesta, habitam no limite da realidade (*bhūtakoṭi*), desfrutam da serenidade do absoluto (*atyantaśānti*); mas não possuem um grande coração compassivo que tudo abrange para todos os seres, pois estão demasiado intensamente ocupados com os seus próprios atos (*ātmakārya*) e não têm disposição para acumular o conhecimento do Bodisatva e para se disciplinarem nele. Possuem a sua própria realização e emancipação, mas não têm desejo, nem fazem votos para que os outros também encontrem nela a sua morada de repouso. Não compreendem, deste modo, o que realmente se entende pelo poder inconcebível do Tathagata.

Para resumir: os Sravakas estão ainda sob a cobertura de um obstáculo cármico demasiado grande; são incapazes de acalentar votos tão grandes como os que são feitos pelos Bodisatvas para o bem-estar espiritual de todos os seres; a sua perceção não é suficientemente clara e penetrante para ver todos os segredos da vida; ainda não abriram o que é designado como o olho de

sabedoria (*jñānacakṣus*) no *Gaṇḍavyūha*, com o qual um Bodisatva abrange num único olhar todas as maravilhas e inconcebibilidades do reino espiritual até ao seu abismo mais profundo. Quão superficial, em comparação com isto, é a perceção filosófica dos Sravakas!

6

O *Gaṇḍavyūha* oferece-nos várias parábolas para contar de forma mais gráfica as condições do estado de Sravaka sob as quais os seus seguidores ainda trabalham. Permitam-me citar uma ou duas.

Ao longo do rio Ganga, existem milhões de milhões de espíritos famintos (*preta*), todos nus e atormentados pela fome e pela sede; sentem-se como se os seus corpos estivessem a arder; e as suas vidas são ameaçadas a cada minuto por aves e feras de presa. A sede impele-os a buscar água, mas não a conseguem encontrar em lugar nenhum, muito embora estejam mesmo perto do rio. Alguns veem o rio, mas para eles não há água, apenas o leito seco. Porquê? Porque o seu obstáculo cármico pesa demasiado sobre eles. Da mesma maneira, estes grandes Sravakas filósofos e eruditos, muito embora se encontrem no meio da grande assembleia dos Bodisatvas, não são capazes de reconhecer os grandes milagres do Tathagata. Pois renunciaram à omnisciência (*sarvajñatā*) devido à catarata de ignorância a cobrir-lhes os olhos; pois nunca plantaram a sua reserva de mérito no solo da omnisciência.

Nas montanhas dos Himalaias, encontram-se muitas espécies de ervas medicinais, as quais são distinguidas por um médico experiente, cada uma de acordo com as suas qualidades específicas. Mas, por não possuírem olhos para elas, todas estas

ervas não são reconhecidas pelos caçadores, nem pelos pastores que possam frequentar estas regiões. Da mesma maneira, os Bodisatvas que entraram num reino de conhecimento transcendental e ganharam um poder espiritual sobre a forma são capazes de ver os Tathagatas e a sua grande exibição de milagres. Mas os Sravakas, no meio destes acontecimentos maravilhosos, não os conseguem ver porque estão satisfeitos apenas com os seus próprios atos (*svakārya*), e de modo nenhum preocupados com o bem-estar espiritual dos outros.

[1] Proferido por Hsiao-ch'un do templo de Ling-ch'üan, talvez do século XI. Hsü Chuan-têng Lu, XX.

Para apresentar outra parábola: eis um homem numa grande congregação de pessoas. Ele por acaso adormece e, num sonho, é subitamente transportado para o cume do Monte Sumeru, onde Śakrendra possui a sua magnífica residência palaciana. Existe um grande número de mansões, pavilhões, jardins, lagos, etc., cada um no seu pleno esplendor.

Existem também seres celestiais incalculáveis em número, os terrenos estão juncados de flores celestiais, as árvores estão decoradas com belas vestes e as flores estão em plena floração. A música mais requintada faz-se ouvir por entre as árvores, e os ramos e as folhas emitem de sua própria iniciativa sons agradáveis, e estes prosseguem num concerto harmonioso com o canto melodioso das donzelas celestiais. Os bailarinos, inumeráveis e trajados com vestes resplendentes, estão a divertir-se no terraço. O homem já não é um mero espectador destas cenas, pois ele próprio é um dos participantes, vestido à moda celestial, e a andar por entre os habitantes de Sudarśana como se pertencesse a eles desde o início.

Estes fenómenos, contudo, nunca chegaram a ser notados por quaisquer outros mortais que estão aqui congregados, pois o que é percebido pelo homem é uma visão apenas concedida a ele. De uma maneira semelhante, os Bodisatvas são capazes de ver todas

as vistas maravilhosas no mundo a terem lugar sob a direção do poder do Buda. Pois têm estado a acumular a sua reserva de mérito durante uma infinidade de *kalpas*, a fazer votos baseados na omnisciência que não conhece limites no tempo e no espaço. Porque, de novo, estudaram todas as virtudes dos Budas, a disciplinarem-se no caminho do estado de Bodisatva e, depois, a aperfeiçoarem-se para a obtenção da omnisciência. Em suma, cumpriram todos os votos de Samantabhadra e viveram a sua vida de devoção, ao passo que os Sravakas não possuem nada da perceção pura pertencente aos Bodisatvas.

7

A partir destas citações e delineações, temos agora, espero, um panorama geral do *Gaṇḍavyūha* mais ou menos claramente esboçado, e a partir delas também depreendemos as seguintes ideias, que são realmente o conteúdo de pelo menos o capítulo de abertura do sutra, enquanto nos dão também um vislumbre adicional da essência do ensinamento do Mahayana em geral.

1. Existe um mundo que não é deste mundo, embora seja inseparável dele.

2. O mundo onde ordinariamente nos movemos caracteriza-se por limitações de toda a espécie. Cada realidade individual sustenta-se contra as outras, o que é, na verdade, a sua natureza própria (*svabhāva*). Mas no mundo do *Gaṇḍavyūha*, conhecido como o Dharmadhatu, as realidades individuais estão envolvidas numa única grande Realidade, e descobre-se que esta grande Realidade conta com a participação de cada uma das realidades individuais. Não apenas isto, mas cada existência individual contém em si todas as outras existências individuais como tais. Assim, existe uma interpenetração universal, por assim dizer, no Dharmadhatu.

3. Estes fenómenos sobrenaturais não podem ter lugar num mundo onde a escuridão e a obstinação prevalecem, porque então uma penetração seria impossível. Se uma penetração devesse ter

lugar nestas condições, significaria a rutura geral de todas as realidades individuais, o que é o caos.

4. Portanto, o Dharmadhatu é um mundo de luzes não acompanhado por qualquer forma de sombra. A natureza essencial da luz é mistura-se sem interferir, ou obstruir, ou destruir as outras. Uma única luz reflete em si todas as outras luzes, geral e individualmente.

5. Isto não é uma interpretação filosófica da existência alcançada por um frio raciocínio lógico, nem é uma representação simbólica da imaginação. É um mundo de real experiência espiritual.

6. A experiência espiritual é como a experiência sensorial. É direta e diz-nos diretamente tudo o que experimentou sem recorrer ao simbolismo ou ao raciocínio. O *Gaṇḍavyūha* deve ser compreendido desta maneira — isto é, como um documento que regista a vida espiritual real de alguém.

7. Este reino do espírito pertence ao Bodisatva e não ao Sravaka. Este último habita serenamente num mundo de intuição intelectual e monotonia, sumamente acima do mundo incessantemente interpenetrado de particularidades e multiplicidades. O Bodisatva possui um coração amoroso, e a sua vida é uma vida de devoção e sacrifício próprio entregue a um mundo de individualidades.

8. Uma sociedade de seres espirituais é acessível apenas por meio de um grande coração compassivo (*mahākaruṇā*), um grande espírito amigável (*mahāmaitri*), a moralidade (*śīla*), grandes votos (*praṇidhāna*), poderes miraculosos (*abhijñā*), a ausência de propósito (*anabhisaṃskāra*), o perfeito desinteresse (*anāyūha*), os meios hábeis nascidos da sabedoria transcendental (*prajñopāya*) e as transformações (*nirmāṇa*).[1]

9. Como estes atributos faltam no estado de Sravaka, os seus devotos não têm autorização para se juntarem à congregação de

Budas e Bodisatvas. Mesmo quando se encontram nela, são incapazes de apreciar tudo o que se passa em tais assembleias. O Mahayana é mais do que a mera Vacuidade, um grande espírito social move-se por trás dele.

10. Por último, devemos lembrar-nos de que existe um poder de sustentação (*adhiṣṭhāna*) por trás de todos estes fenómenos espirituais que decorrem em Jetavana, e também por trás de todos aqueles Bodisatvas de transformação que se reuniram ao redor do Buda. Este poder vem do próprio Buda. Ele é o grande centro e a fonte de iluminação. Ele é o sol cuja luz atinge os cantos mais escuros do universo e, contudo, não deixa sombra em lugar algum. O Buda do *Gaṇḍavyūha* é, por isso, chamado Buda Mahavairochana, o Buda da Grande Iluminação.

8

Em conclusão, permitam-me citar o verso proferido por um dos Bodisatvas[2] em louvor das virtudes do Buda, através do qual podemos ver em que relação este se encontra geralmente para com os seus devotos no *Gaṇḍavyūha*:

1. O grande Muni, o melhor dos Sakyas, está dotado de todas as virtudes perfeitas; e aqueles que o veem ficam com a mente purificada e voltam-se para o Mahayana.

2. O facto de os Tathagatas aparecerem no mundo é para benefício de todos os seres; a partir de um grande coração compassivo, fazem girar a roda do Dharma.

3. Os Budas passaram por muitas experiências dolorosas durante eras, por causa dos seres sencientes; e como pode todo o mundo recompensá-los por aquilo que lhes deve?

4. Antes sofrer terrivelmente nos maus caminhos da existência por uma infinidade de *kalpas*, do que procurar a emancipação noutro lugar ao abandonar o Buda.

5. Antes sofrer toda a dor que possa recair sobre todos os seres, do que encontrar conforto onde não existam Budas para ver;

6. Antes habitar nos maus caminhos da existência se os Budas puderem ser ouvidos o tempo todo, do que nascer nos caminhos agradáveis e nunca ter a oportunidade de os ouvir.

7. Antes nascer nos infernos, por muito tempo que se tenha de permanecer em cada um deles, do que ser dali libertado ao cortar-se a si próprio dos Budas.

8. Porquê? Porque, mesmo que se permaneça muito tempo nos maus caminhos, a sabedoria de alguém estará sempre a crescer se apenas o Buda for para ser visto.

9. Quando o Buda, o Senhor do mundo, for para ser visto algures, toda a dor será erradicada; e entrar-se-á num reino de grande sabedoria que pertence aos Tathagatas.

10. Quando o Buda, o único sem par, for para ser visto algures, todos os obstáculos serão limpos, e a bem-aventurança infinita será ganha e o caminho da iluminação aperfeiçoado.

11. Quando os Budas são vistos, cortarão todas as dúvidas acalentadas por todos os seres e darão satisfação a cada um de acordo com as suas aspirações mundanas e supermundanas.

O texto acima é apresentado para ilustrar a atitude que é geralmente assumida em relação ao Buda pelos Bodisatvas que vêm para a comunidade de todos os quadrantes possíveis do mundo. Para mostrar como esta conceção do Buda muda no Zen, cito algumas das respostas dadas pelos mestres à pergunta: "O que é, ou Quem é, o Buda?"

Como prontamente se observará, ele já não é aqui um ser transcendental envolvido em raios de luz celestiais, é um velho cavalheiro como nós, a caminhar entre nós, a falar connosco, um ser familiar bastante acessível. Qualquer luz que ele emita tem de ser descoberta por nós, pois não se encontra ali previamente como

algo a ser percebido. A imaginação chinesa não voa tão alto, tão brilhantemente, tão deslumbrantemente.

Todas aquelas cenas resplendentes retratadas na primeira parte deste Ensaio estão recolhidas, a deixar-nos mais uma vez sobre a terra cinzenta. Superficialmente, existe um fosso sério entre o Zen e o *Gaṇḍavyūha* no que diz respeito ao Buda e às suas funções e ambientes sobrenaturais. Mas quando descemos mais fundo à essência da matéria, reconheceremos que existe muito de "Interpenetração" no Zen, o que é inteligível apenas à luz do *Gaṇḍavyūha*.

Huai-hai (720–814) de Pai-chang Shan[3] foi interrogado por um monge: "Quem é o Buda?"

Hai: "Quem és tu?"

Monge: "Sou o fulano de tal."

Hai: "Conheces este fulano de tal?"

Monge: "Da forma mais distinta aqui."

Hai levantou agora o seu *hossu* e disse: "Vês?"

Monge: "Sim."

Hai fechou-se então em copas e não falou mais.

Mas onde foi respondida a pergunta do monge? Encontrou ele o Buda?

Ling-hsün de Fu-jung Shan,[4] que era um discípulo de Chih-chang, perguntou uma vez ao mestre: "Quem é o Buda?"

Chang respondeu: "Acreditarias se eu te dissesse?"

Hsün: "Quando o Mestre me diz a verdade, por que razão não haveria eu de acreditar nele?"

Chang: "Tu és ele."

Hsün: "Como deverei manter a visão?"

Chang: "Mesmo quando uma única partícula de pó se instala no teu olho, toda a espécie de visões estão certas de te perturbar."

Mais tarde, Fa-yen observou: "Se Kuei-tsung (a significar Chih-chang) falhasse em introduzir as suas últimas palavras, deixaria de ser Kuei-tsung."

Um monge perguntou a Hung de Tai-lung:[5] "Quem é o Buda?"

Hung: "Tu és ele."

Monge: "Como o compreendo?"

Hung: "Desejas colocar uma asa na tua taça de mendicante?"

O monge chamado Hui-chao perguntou a Fa-yen: "Quem é o Buda?"

Yen respondeu: "Tu és Hui-chao."

Sobre isto, Hsüeh-tou, o compilador do *Pi-yen-chi*, apresenta este verso:

A brisa da primavera está a erguer-se suavemente sobre o distrito de Chang,

A perdiz está a cantar suavemente por entre os arbustos carregados de flores.

A carpa, a saltar a turbulenta catarata triplamente quebrada, transforma-se num dragão,

E que tolo é aquele que ainda à noite a procura no tanque do moinho!

A resposta de Ma-tsu[6] foi mais abstrata e filosófica quando Tai-mei perguntou: "O que é o Buda?", pois foi: "O que é a Mente, isso é o Buda." Mas mais tarde Ma-tsu mudou a sua resposta favorita para: "Nem Mente, nem Buda." Quando isto foi relatado a Tai-mei, este último afirmou-se fortemente, a dizer: "O que quer que o velho mestre vos possa dizer agora, eu afirmo, como sempre: “O que é a Mente, isso é o Buda”."

Quando esta resposta foi dada por Nêng de Yun-chü a um monge, este último disse: "Falho em compreender. Posso pedir-lhe que me ajude de alguma forma?" O mestre respondeu: "Para te ajudar, chamamos-lhe Buda. Ao lançares a tua luz para o interior, vê por ti mesmo o que é este teu corpo, esta tua mente."

O conselho constante dado pelo mestre Zen aos seus monges é para não se apegarem a esta última. A letra é o que se conhece tecnicamente como Upaya ou "algum meio para ajudar alguém na compreensão da verdade Zen". Daí o seguinte *Mondo*[7] entre Wên de Chên-ching e um monge. Quando este último perguntou: "Quem é o Buda?", o mestre riu com a maior exuberância.

Monge: "Não vejo por que razão a minha pergunta o faz rir."

Mestre: "Rio-me da tua tentativa de entrar no significado meramente a seguir a letra."

Monge: "Inadvertidamente, saí a perder no negócio."

O mestre exclamou então: "Não há necessidade de fazeres vénias agora!"

O monge voltou então para o grupo, perante o que o mestre observou novamente: "A tua compreensão, como sempre, segue a letra."

Foi por esta razão que, quando interrogados: "Quem é o Buda?", alguns mestres responderam: "A boca é a porta das desventuras."

Como não haveria fim se eu continuasse desta maneira, a citar os mestres conforme registado na história do Zen, apresentarei aqui apenas mais alguns exemplos e mostrarei quantos aspetos foram apontados por eles na sua compreensão de o que ou quem o Buda é. Todas as respostas não apontam necessariamente para um único aspeto do estado de Buda, pois estão condicionadas pelas circunstâncias em que a pergunta foi evocada.

Shou-ch'u de Tung-shan respondeu: "Três *chin* de sésamo."

Wên-yen de Yün-mên: "Um bastão de limpar a sujidade."

Wu-yeh de Fên-chou: "Nenhum pensamento ocioso."

Hsing-nien de Shou-shan: "Uma nova noiva cavalga num asno, e a sua sogra segura a rédea."

I de Pa-chiao: "As montanhas são azuis e as águas verdes."

Tao-ch'üan de Kuei-tsung:[8] "Quando o neve se derreter, a primavera virá por si mesma."

Shu de Pao-fu: "Nada o pode retratar fielmente."

Tuan de Têng-hui: "O moldado em barro e dourado."

Nêng de Tao-wu: "Aquele que nunca se zanga por mais que seja insultado."

Fa-yen de Wu-tsu Shan: "Aquele com o peito descoberto e os pés descalços."

Tsung-shên de Chao-chou foi uma vez interrogado: "Quem é o Buda?" Ele respondeu: "O que está no santuário."

O monge disse: "No santuário senta-se uma estátua moldada em barro."

"É isso."

"Quem é o Buda?"

"O que está no santuário."

Outra vez Chao-chou foi interrogado por outro monge: "Quem é o Buda diante de nós?"

O mestre disse novamente: "O que está no santuário."

"Esse Buda possui uma forma. Quem é o Buda?"

"A Mente é ele."

"A Mente está ainda sujeita a medição. Quem é o Buda?"

"A não-mente[9] é ele."

"É permissível a alguém fazer uma discriminação entre mente e não-mente?"

O mestre disse: "Tu já fizeste uma discriminação, e o que mais queres que eu diga sobre isso?"

E bastam estas citações. Pois temos agora o suficiente para ver o que se passava nas mentes dos mestres quando davam estas respostas, cada um de acordo com a sua luz e circunstâncias. Podemos dizer que o génio prático chinês trouxe o Buda de novo à terra para que ele possa trabalhar entre nós com as suas costas descobertas e a sua fonte vincada de suor e coberta de lama. Comparada com a figura elevada em Jetavana, rodeada e adorada pelos Bodisatvas vindos de todos os quadrantes possíveis do mundo, que caricatura este velho Buda-mulher a conduzir um asno de Shou-shan, ou aquele robusto e musculoso corredor descalço de Chih-mên![10] Mas nisto vemos o espírito do *Gaṇḍavyūha* perfeitamente aclimatado no solo do Extremo Oriente.

III

A MORADA DO BODISATVA

1

Yen-tou,[11] o abade de Tou-tsu, costumava fazer as seguintes três perguntas para ver quão profundamente ia a perceção dos seus discípulos na verdade do Budismo Zen: "(1) A razão pela qual todos andais em peregrinação de um mestre para outro é para terdes uma perceção da natureza do vosso próprio ser; onde está então a vossa natureza própria neste preciso momento? (2) Quando realizais a vossa natureza própria, estais livres dos laços do nascimento e da morte; como estais livres, então, no momento da vossa morte? (3) Quando estais livres do nascimento e da morte, sabeis para onde partida; para onde estais destinados,

então, no momento de uma dissolução geral dos quatro elementos?"

"O que sou eu?" "Onde estou eu?" "De onde venho eu?"

"Para onde vou?" Todas estas são a mesma e única pergunta expressa de formas diferentes. Quando qualquer uma delas é compreendida, todas as restantes se resolvem por si mesmas. "O que sou eu?" é uma indagação sobre a natureza própria (*svabhāva*) da Realidade, o fundamento de todas as coisas subjetivas e objetivas. Quando isto é claramente apreendido, sabemos onde estamos, quer isto dizer, sabemos em que relação nos encontramos para com o que nos rodeia à medida que se expande no espaço e continua no tempo. Quando isto está definitivamente fixado, a questão do pós-morte já não nos incomodará, porque vida e morte são termos correlativos, e inteligíveis apenas quando são assim considerados. De facto, todas estas interrogações — "O quê?", "Onde?", "Como?", "Para onde?", "De onde?" possuem o seu significado enquanto aplicadas à nossa vida relativa na terra. Mas no momento em que abandonamos esta vida como controlada pelo tempo, pelo espaço e pela causalidade, abandonamos as interrogações como não sendo de todo pertinentes. Pois uma perceção da natureza da Realidade revela a vida num aspeto inteiramente diferente, onde nenhumas indagações pertencentes a um mundo de relatividade são necessárias.

Por essa razão, a tripla pergunta de Yen-tou pode ser considerada essencialmente simples e reduzível, neste caso, à pergunta: "Onde está a tua natureza própria?" (ou seja, "Onde está a tua morada?") — a morada de onde todas as tuas atividades se erguem. E esta morada é a morada do estado de Bodisatva, o assunto que desejo tratar aqui, principalmente através de passagens do *Gaṇḍavyūha*.

Psicologicamente, a resposta a "Onde?" indica a atitude mental fundamental de alguém em relação ao mundo objetivo de

um modo geral, e no Zen a pergunta assume habitualmente a forma: "De onde vens?", através da qual o mestre Zen deseja ver onde os seus monges encontram o seu refúgio espiritual localizado. Todo o treino do Budismo Zen, pode dizer-se, consiste nesta localização, ou busca, ou escavação profunda. A iluminação, portanto, não é mais do que entrar em contacto com o leito rochoso do próprio ser, se é que existe realmente tal coisa.

A forma que a pergunta "Onde?" assume no Budismo Zen é, deste modo, "De onde vens?". Esta é uma pergunta bastante convencional, mas aqueles que sabem sabiam que tremenda pergunta esta é. A pergunta pode ser também: "Para onde vais?". "De onde?" e "Para onde?" — aqueles que conseguem responder adequadamente a estas são realmente os iluminados.

[1] Das instruções de Maitreya dadas a Sudhana. MMG, pp. 1414-1415.

[2] Dharmadhatu-tala-bheda-jñāna-abhijñā-raja é o seu nome; ele vem da parte superior do mundo para tomar parte na assembleia de Jetavana. MMG, p. 86.

[3] Chuan, VI.

[4] Chuan, XI.

[5] "Materiais Zen Classificados", Fas. II.

[6] Chuan, VII.

[7] Wên-ta, "perguntas e respostas".

[8] 928–985. Chuan, XXIV.

[9] Wu-hsin, "ausência de mente" ou "o inconsciente".

[10] Chih-mên Kuan-tso respondeu, quando interrogado "Quem é o Buda?": "Depois de gastar as suas sandálias, ele corre descalço."

[11] Traduzido livremente a partir da biografia de Yen-tou.

O venerável Ch'ên,[1] também conhecido por Mu-chou, local onde costumava residir, perguntava frequentemente aos seus monges: "De onde vens?" ou "Onde passaste a tua última estação?". Um monge disse: "Quando tiverdes a vossa própria residência regular, dir-vos-ei de onde venho." O venerável mestre observou sarcasticamente: "A raposa não pertence à família do leão; uma lâmpada não brilha como o sun ou a lua."

Quando esta pergunta foi feita a um monge que tinha acabado de chegar ao seu mosteiro, este último abriu os olhos desmesuradamente e fitou o mestre sem proferir uma palavra. Observou o mestre: "Oh tu, que corres atrás do cavalo!"

A um terceiro respondeu: "Oh mestre, venho do oeste do rio." Disse o mestre: "Quantas sandálias gastaste [para dares uma resposta tão estúpida]?"

A um quarto foi dito pelo mestre: "Tu dizes uma mentira!",[2] quando este disse que vinha de Yang-shan, um mestre notável da época.

Quando Ling-shu Ju-min[3] foi interrogado por um monge: "Onde fica a tua terra natal?", o mestre disse: "O sol nasce no leste, a lua põe-se no oeste."

Tai-sui Fa-chên[4] perguntou a um monge: "Para onde vais?"

O monge respondeu: "Desejo prestar homenagem a Samantabhadra."

O mestre levantou o seu *hossu*,[5] dizendo: "Tanto Mañjuśrī como Samantabhadra estão a residir aqui nisto."

O monge desenhou no ar um círculo que atirou para trás de si, e depois fez uma vénia respeitosa ao mestre.

Perante isto, o mestre disse: "Oh assistente, traz uma chávena de chá para este monge."

Noutra altura, um monge a quem foi feita a mesma pergunta respondeu: "Vou estabelecer a minha cabana na montanha ocidental."

O mestre inquiriu: "Quando eu gritar por ti voltado para a montanha oriental, podes descer até mim?"

O monge respondeu: "Como pode isso ser possível?"

O mestre disse-lhe que ele ainda não estava pronto para assumir a sua residência [como se fosse um mestre consumado].

Quando Ling-hsün de Fu-chou estava prestes a deixar o seu mestre Kuei-tsung,[6] este último disse: "Para onde vais?"

Hsün: "Vou regressar a Ling-chung."

Tsung: "Estiveste aqui comigo durante algum tempo; quando estiveres pronto para partir, vem ver-me mais uma vez, pois quero dizer-te o que é o Budismo."

Hsün vestiu o seu fato de viagem e apresentou-se diante do mestre, que disse: "Aproxima-te mais." Hsün adiantou-se, perante o que Tsung observou: "A estação fria está aqui, e tomarás bom cuidado de ti próprio durante a viagem."

A resposta de Lin-chi[7] a Huang-po, o seu mestre, é uma das respostas mais notáveis dadas à pergunta: "Para onde vais?". Ele disse: "Se não for para o sul do rio, será para o norte."

É assim natural que a pergunta "Onde?" seja por vezes expressa em termos relativos à própria residência do mestre. Neste caso, o questionador é geralmente o monge a querer saber quais são as vistas (*ching*) características do mosteiro onde o mestre reside. O caráter chinês *ching* significa, além disso, "vistas" ou "visões", "solo", "território", "fronteira" ou "reino", e é geralmente utilizado como equivalente ao sânscrito *gocara* ou *viṣaya*. *Viṣaya* é "esfera", "domínio", "distrito", "alcance", "morada", enquanto *gocara* é "pasto para o gado", "campo de ação", "lugar de habitação", "morada".

Quando adquire um sentido subjetivo, como acontece na literatura budista, é uma atitude psíquica ou espiritual geral característica que uma pessoa assume em relação a todos os estímulos. Mas, estritamente falando, os budistas Zen não consideram o *gocara* ou o *ching* como uma mera atitude ou tendência da mente, mas sim como algo mais fundamental que constitui o próprio fundamento do ser de alguém, quer isto dizer, um campo onde uma pessoa, no sentido mais profundo, vive, se move e tem a sua razão de ser. Este campo é essencialmente determinado pela profundidade e clareza das intuições espirituais de cada um. "Quais são as vistas (*ching*) do vosso mosteiro?" significa, portanto, "Qual é a vossa compreensão da verdade última do Budismo?" ou "Qual é o princípio regente da vossa vida, através do qual sois o que sois?". Enquanto assim as perguntas "De onde?", "Onde?" ou "Para onde?" são feitas a um monge que vem ter com um mestre para ser esclarecido, as perguntas quanto à residência, morada, sítio ou vistas são feitas a um mestre que já não sente necessidade de andar em peregrinação em busca do seu lugar final de repouso. Estes dois conjuntos de perguntas são, por conseguinte, praticamente o mesmo.

Lin de Ts'ang-ch'i,[8] respondeu quando interrogado sobre as vistas de Ts'ang-ch'i: "Para leste corre o ribeiro da montanha, tal como o vês diante de ti."

Ming de Hsiang-t'an[9] respondeu: "A montanha aqui pertence à cordilheira de Tai-yüeh e o ribeiro corre para o Lago Hsiao-hsiang."

T'ai-ch'in[10] de Ch'ing-liang deu isto enquanto residia em Shang-lin: "Não o podes pintar por muito que tentes."

Ch'ing-hsi[11] de Yün-chü não se mostrava aparentemente inclinado a dar qualquer resposta positiva sobre as vistas do seu mosteiro, pois a sua contrapergunta foi: "O que entendes por “vistas” (*ching*)?". Quando o monge perguntou ainda: "Quem é o homem que aqui vive?", o mestre não se mostrou de todo

comunicativo e limitou-se a fazer esta observação: "O que te disse eu mesmo agora?"

Todos estes ditos dizem respeito à morada do estado de Bodisatva. A forma como o mestre se exprime é característica do Budismo Zen, e poderá ser difícil para os leitores em geral encontrar a ligação entre estas declarações, tal como acima citadas, e as seguintes descrições da morada do Bodisatva, conforme transcritas do *Gaṇḍavyūha*. Para os ajudar a compreender isto, permitam-me primeiro citar algumas passagens de outros textos do Mahayana com os quais já estamos familiarizados.

2

Em muitos sutras do Mahayana, faz-se com bastante frequência referência ao "erguer do pensamento desapegado de tudo". Uma das mais famosas dessas frases ocorre no *Vajracchedikā*, o qual se diz ter despertado a mente de Hui-nêng, o Sexto Patriarca do Budismo Zen na China, para um estado de iluminação, e que tem sido desde então utilizado pelos mestres Zen para a exposição do seu ensinamento. A frase corre em chinês: *Ying wu so chu êrh shêng ch'i hsin*, cujo sânscrito original é: *Na kvacit pratiṣṭhitaṃ cittam utpādayitavyam*.[12] Traduzida livremente, é: "Deixa que a tua mente (ou pensamento) tome o seu rumo sem a fixares em lugar nenhum."

Citta é geralmente vertido como "pensamento", mas mais frequentemente é "mente" ou "coração". O caráter chinês *hsin* possui uma conotação muito mais ampla do que "pensamento" ou "mente", pois significa também o "centro ou razão de ser" e é um dos termos mais significativos e abrangentes na filosofia chinesa, bem como no chinês convencional de todos os dias. Neste caso, "estabelecer a mente sem a fixar em lugar nenhum" significa "ser perfeito senhor de si mesmo". Quando estamos dependentes de algo, não podemos ser perfeitamente livres; e é então que a ideia de um ego-alma ou de um criador conhecido como Deus se

descobre geralmente a apoderar-se de nós. Por esta razão, não podemos agir sem nos apegarmos a algo — um estado de dependência e escravatura.

À pergunta: "Onde estás?", temos de dizer: "Estou amarrado a um poste"; e à pergunta: "Quais são as vistas ou limites (*ching*) do teu mosteiro?": "Movo-me dentro do círculo cujo raio é o comprimento total da corda que está presa ao poste." Enquanto esta corda não for cortada, não podemos ser agentes livres. A corda tem o seu comprimento que é mensurável, e o círculo por ela descrito possui os seus limites calculáveis. Somos fantoches a dançar pelo fio de outra pessoa. Mas um círculo cuja circunferência não conhece limites, pelo facto de não possuir poste central e o seu fio, deve dizer-se ser, na verdade, um círculo muito grande, e é aqui que um mestre Zen localiza a sua residência.

O círculo, o campo (*ching* ou *gocara*), cujo alcance é o infinito e, portanto, cujo centro não está fixo em lugar nenhum, é assim o local adequado para o Bodisatva possuir a sua morada.

No *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*[13] temos: "O pensamento do Tathagata não está fixo em lugar nenhum, não está fixo em coisas condicionadas, nem está fixo em coisas incondicionadas; e, por conseguinte, nunca é retirado da fixação."[14] Por "pensamento não estar fixo" entende-se psicologicamente que a consciência se ergue de uma fonte inconsciente porque, de acordo com o Budismo, não existe tal entidade psicológica ou metafísica como a que é conhecida como o ego-alma, e que é geralmente considerada como constituindo a base de um ser individual, e que é, portanto, o ponto de fixação para todas as suas atividades mentais. Mas como este ponto de fixação deve ser limpo a fim de atingir o estado de Buda, os sutras do Mahayana, especialmente as *Prajñāpāramitās*, colocam toda a ênfase do seu ensinamento sobre a doutrina da Vacuidade. Pois é por meio desta apenas que alguém se pode cortar de uma fixação e libertar para sempre dos grilhões da transmigração.

Sendo o Budismo um treino espiritual prático, quaisquer declarações que faça são expressões diretas de experiência, e nenhuma interposição de interpretação intelectual ou metafísica é aqui permitida. Pode soar estranho e pouco familiar dizer que o pensamento ou a mente deve ser estabelecido sem qualquer ponto de fixação por trás de si, como uma nuvem que flutua no céu sem parafusos ou pregos atados a ela. Mas quando o sentido é apreendido, a ideia da não-fixação é totalmente adequada. É geralmente melhor deixar as expressões originais tal como estão, e deixar o leitor experimentá-las dentro de si mesmo. A sua conversão para a terminologia moderna pode frequentemente ser muito desejável, mas a inteligibilidade assim ganha é geralmente o resultado da abstração ou da intelectualização. Este ganho significa, naturalmente, a perda da visualização concreta, uma perda que bem pode superar o ganho.

No *Vimalakirti* também possuímos frases como "A *Bodhi* não possui morada, por isso não é para ser atingida"; ou "A depender de uma fonte que não possui morada, todas as coisas estão estabelecidas"; e no *Surangama*: "Tais Bodisatvas fazem de todas as terras de Buda a sua morada, mas não estão apegados a esta morada, que não é alcançável nem visível." Expressões deste género encontram-se em toda a parte nos textos do Mahayana.

Os *Sutras Prajñāpāramitā*, por outro lado, que tendem a ser negativos nas suas declarações, apresentam, entre outros, o seguinte: "A verdade tal como é apresentada pelo Tathagata é inalcançável, não conhece obstrução, a sua não-obstrutibilidade assemelha-se ao espaço já que nenhuns vestígios (*pada*) são deixados; está acima de todas as formas de contraste, não permite oposição, vai além do nascimento e da morte, não possui passagem através da qual alguém se possa aproximar dela.

Esta verdade é realizável por quem segue o Tathagata tal como ele é na sua Talidade (*tathatā*). Pois esta Talidade é algo uniforme, algo além do ir e do vir, algo eternamente permanente (*sthititā*), acima da mudança, da separação e da discriminação

(*nirvikalpa*), absolutamente um, a não revelar vestígios de esforço consciente, etc."[15] Como a verdade (*dharma*) do Tathagata não pode ser definida de nenhuma forma positiva, a *Prajñāpāramitā* apresenta uma série de negações. A única forma afirmativa é designá-la por *tathatā*, "estado de ser assim", ou "talidade". Para aqueles que sabem, o termo é expressivo e satisfatório, mas do ponto de vista lógico pode não significar nada, pode dizer-se que é desprovido de conteúdo. Isto é inevitável; os termos de intuição são sempre assim, e todas as verdades pertencentes à consciência religiosa, por mais intelectuais que possam parecer, afinal pertencem a esta classe de terminologia.

"O que sou eu?", "Onde estou eu?" ou "Para onde estou destinado?" — as perguntas são levantadas pelo intelecto, mas a solução não é de todo lógica. Se não se trata de uma série de negações, é simplesmente enigmático, a desafiar a forma comum de compreensão. A este respeito, os ditos Zen são os piores. Note-se o seguinte, que concluirá esta parte de uma introdução à descrição do *Gaṇḍavyūha* sobre a morada do estado de Bodisatva.

San-shêng, um discípulo de Lin-chi,[16] enviou uma vez o monge-mensageiro Hsiu a Ching-ch'ên de Chang-sha, que sucedeu a Nan-ch'üan como mestre de Zen, e mandou-o fazer a Ching-ch'ên esta pergunta: "Para onde foi Nan-ch'üan, o vosso falecido mestre, após a sua morte?"

Ch'ên respondeu: "Quando Shih-tou[17] era ainda um jovem noviço, acompanhou pessoalmente o Sexto Patriarca."

Isto é simplesmente declarar um facto histórico. Shih-tou era ainda um rapaz jovem enquanto o Sexto Patriarca, Hui-nêng,[18] estava ainda vivo; tinha apenas treze anos de idade quando Hui-nêng morreu. Mais tarde, estudou Zen sob o comando de Hsing-ssŭ[19] e tornou-se um dos grandes instrutores da época. Mas o que tem esta simples declaração histórica sobre um acontecimento ocorrido provavelmente há cem anos a ver com o paradeiro de Nan-ch'üan, que está morto?

Num sentido, a pergunta parece dizer respeito a um assunto demasiado sério para ser tratado de forma tão leve, tão enigmática, se preferirem. Em que relação, podeis protestar, se encontra a partida do meu mestre para com o ir do meu rapaz de recados, por exemplo, comprar algum material de escritório?

Hsiu, o monge-mensageiro de San-shêng, não era para ser facilmente despachado; desejava evidentemente obter tudo o que Ch'ên possuía. Daí o segundo tiro: "Não lhe pergunto sobre a vida de noviço de Shih-tou, mas para onde foi Nan-ch'üan após a sua morte?"

"Quanto a isso", respondeu Ch'ên, "dá que pensar."

Hsiu disse: "O senhor é como um velho e imponente pinheiro de pé contra o céu frio de inverno, mas não há nada em si de um rebento de bambu, que dispara direto para cima através das rochas."

Ching-ch'ên permaneceu em silêncio.

O monge Hsiu disse: "Agradeço-lhe a sua amável resposta."

O mestre permaneceu ainda em silêncio.

Hsiu relatou a entrevista a San-shêng, que observou: "Sendo este o caso, deve dizer-se que Ching-ch'ên foi sete passos mais além do que Lin-chi. Mas espera, eu próprio verei até onde vai realmente a sua compreensão."

No dia seguinte, San-shêng visitou Ching-ch'ên e disse: "Falaram-me da vossa entrevista ontem com o monge Hsiu a respeito da vida pós-morte de Nan-ch'üan. A vossa resposta foi de facto a mais assinalável e iluminadora de todas as que conheço na história do Zen."

A isto, a resposta do mestre Ch'ên foi outro silêncio.

Existe uma canção popular japonesa que pode ser citada a este respeito:

Ele vem? Ele vem?

À praia vou ao seu encontro.

Mas na praia não há nada senão a brisa

Que canta por entre os pinheiros.

O seguinte poema chinês é retirado das *Seleções da Poesia T'ang*, o qual pode também lançar alguma luz sobre a compreensão de Chên a respeito do Zen:

Sob o pinheiro pergunto ao rapaz assistente

[onde está o mestre].

Diz ele: Ele saiu à procura de ervas.

Sem dúvida que está na montanha em algum lugar,

Mas o nevoeiro é demasiado denso; como anseio localizá-lo!

Quando o intelecto falha em dar uma descrição analítica precisa da verdade, o nosso recurso é a imaginação, que vai mais fundo na constituição da Realidade. A Realidade recusa evidentemente expor-se diante do intelecto, pois é algo que nunca se pode esgotar. A incognoscibilidade aqui não deve ser remetida para o domínio da lógica, mas sim para outro local onde as visões são criadas. Intelectualmente mais ou menos nebuloso, mas fundamentalmente bastante satisfatório é este reino de inconcebibilidades. O intelecto luta para penetrar esta densidade do nevoeiro místico ou para localizar o porquê da brisa caprichosa, mas o enigma permanece para sempre por resolver.

[1] *1044–1091. Hsü Chuan-têng Lu, XXII.*

[2] *Sócio de Lin-chi (867). Chuan-têng Lu, XII.*

[3] *Tanto Ju-min como Fa-chên foram discípulos de Tai-an de Fu-chou, que morreu em 833. Chuan-têng Lu, XI.*

[4] *Fu-tzu.*

[5] Kuei-tsung provavelmente floresceu no final do século VIII e início do IX.

[6] Morto em 867. Chuan-têng Lu, XII.

[7] Discípulo de Yün-mên (morto in 949). Chuan, XXIII.

[8] Discípulo de Yün-mên (morto in 949). Chuan, XXIII.

[9] Um discípulo de Fa-yen (morto in 958). Chuan, XXV.

[10] Outro discípulo de Fa-yen. Chuan, XXV.

[11] Max Müller, p. 27.

[12] Mitra, p. 37.

[13] Apratiṣṭhitamānaso hi tathāgato ’rhan samyaksambuddhah. Sa naiva saṃskṛte dhātau sthito nāpy asaṃskṛte dhātau sthito na ca tato vyutthitah.

[14] Abreviado, Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā, Capítulo XXVI, sobre "Tathatā".

[15] Morto em 867.

[16] 748–834.

[17] 700–790.

[18] 673–713.

[19] Morto em 740.

Tendo examinado o princípio de vida que regula as atividades do estado de Bodisatva, conforme asseverado pelo mestre Zen e também como é concebido pelos compiladores dos *Sutras Prajñāpāramitā*, etc., procedamos para ver como este é descrito no *Gaṇḍavyūha*. O mestre Zen não utiliza termos abstratos como "princípio de vida"; faz sempre uso de acontecimentos da vida diária e dos objetos concretos com os quais está rodeado e com os quais os seus monges estão bastante familiarizados. Quando lhes pergunta de onde vêm ou para onde vão, pode dizer imediatamente, pela resposta que obtém, onde fica a sua morada,

ou seja, o que é que os impele a um conjunto definitivo de ações. Este método de treino pode ser considerado demasiado difícil para as mentes comuns apreenderem o que está realmente por trás dele.

Nem a doutrina da não-fixação pode ser fácil de apreender para aqueles que não estão habituados a esta forma de exprimir as suas condições espirituais. Ter as suas mentes postas a funcionar sem nada por trás delas, sem nada que as prenda a um centro inteligível definitivo, pode soar a jargão. Quando afirmamos que a morada do Bodisatva é na verdade nenhuma morada, que ele está fixo onde não está fixo, que vagueia ou flutua como uma nuvem no céu sem nada nas suas costas, as afirmações podem parecer não possuir significado de todo em todo. Mas esta é a maneira como os budistas do Mahayana têm sido treinados na sua vida religiosa, à qual nenhumas regras estereotipadas de silogismo se podem aplicar.

Estamos agora talvez prontos para ver o que podemos colher do *Gaṇḍavyūha* sobre este assunto: "Onde é a morada do Bodisatva?". Esta tem sido desde o início a nossa intenção descobrir, especialmente em contraste com a forma Zen de manejar a mesma ideia. No *Gaṇḍavyūha*, a pergunta "Onde?" ergue-se diante de nós sob a forma da Torre conhecida como *Vairochana-vyūha-alaṅkāra-garbha* — ou seja, a "torre que guarda no seu interior um arranjo de ornamentos brilhantemente resplendentes". Sudhana, o jovem peregrino, coloca-se diante dela e descreve-a à medida que olha para ela, a saber que se trata do local de residência do Bodisatva Maitreya. A descrição não é de tipo objetivo, baseia-se nos reflexos do jovem aspirante ao estado de Bodisatva, reflexos retirados de todas as suas experiências passadas e de quaisquer instruções que ganhou na sua longa peregrinação. Quando a Torre de Vairochana é assim descrita como o Vihara (morada ou retiro) de Maitreya, os atributos aqui enumerados aplicam-se não apenas ao próprio Maitreya, mas a todos os Bodisatvas do passado, do presente e do futuro, incluindo também todos os mestres Zen que atingiram realmente

o esclarecimento espiritual. Em suma, a Torre é a morada de todos os líderes espirituais que seguiram os passos do Buda. Tudo o que é dito aqui não é a ideia própria de Sudhana sobre onde o Bodisatva deveria ter a sua residência espiritual; é, de facto, o ideal do Mahayana.

3

"Esta Torre[1] é a morada onde se deleitam a viver aqueles que compreendem o significado da Vacuidade, da Ausência de Forma e da Ausência de Voto; que compreendem que todas como coisas estão além da discriminação, que o Dharmadhatu é desprovido de separação, que um mundo de seres é inalcançável, que todas as coisas são não-nascidas.

Esta é a morada onde se deleitam a viver aqueles que não estão apegados a nenhum mundo, que consideram todos os mundos habitáveis como nenhuma casa para viver, que não possuem desejo por nenhuma habitação, refúgio ou devoção, que se desenvencilharam de todos os pensamentos de paixões más.

Esta é a morada onde se deleitam a viver aqueles que compreendem que todas as coisas são sem natureza própria; que já não discriminam as coisas sob qualquer forma que seja; que estão livres de ideias e pensamentos; que não estão nem apegados nem desapegados das ideias.

Esta é a morada onde se deleitam a viver aqueles que entraram nas profundezas da *Prajñāpāramitā*; que sabem como penetrar no Dharmadhatu que se estende em todas as direções; que aquietaram todos os fogos das paixões más; que destruíram por meio do seu conhecimento superior todos os pontos de vista erróneos, desejos e presunção; que vivem uma vida lúdica a brotar de todos os *Dhyanas*, Emancipações, Samadhis, *Samapattis*, Poderes Miraculosos e Conhecimentos; que produzem todo o reino de Samadhis dos Bodisatvas; que se aproximam dos passos de todos os Budas.

Esta é a morada de todos aqueles que fazem um *kalpa* (era) entrar em todos os *kalpas* e todos os *kalpas* num único *kalpa*; que fazem uma *kṣetra* (terra) entrar em todas as *kṣetras* e todas as *kṣetras* numa única *kṣetra*, e contudo cada uma sem destruir a sua individualidade; que fazem um *dharma* (coisa) entrar em todos os *dharmas* e todos os *dharmas* num único *dharma*, e contudo cada um sem ser anulado; que fazem um *sattva* (ser) entrar em todos os *sattvas* e todos os *sattvas* num único *sattva*, e contudo cada um a reter a sua individualidade; que compreendem que não há dualidade entre um Buda e todos os Budas e entre todos os Budas e um Buda; que fazem todas as coisas entrar num único momento de pensamento (*kṣaṇa*); que vão a todas as terras pelo erguer de um único pensamento; que se manifestam onde quer que existam seres; que estão sempre atentos a beneficiar e a alegrar todo o universo; que se mantêm sob perfeito controlo.

Esta é a morada de todos aqueles que, embora eles próprios já tenham atingido a emancipação, se manifestam neste mundo em prol do amadurecimento de todos os seres; que, embora não apegados a esta habitação terrena, andam por toda a parte no mundo a fim de prestarem homenagem a todos os Tathagatas; que, embora não se afastando da sua própria morada, andam por toda a parte a fim de acolherem todo o arranjo ordenado das coisas em todas as terras de Buda; que, embora a seguirem os passos de todos os Tathagatas, não se apegam à ideia de um Buda; que, embora a dependerem de bons amigos, não se apegam ao pensamento de um bom amigo; que, embora a viverem por entre os malignos, estão contudo livres do usufruto de desejos e prazeres; que, embora a entrarem em toda a espécie de pensamentos, estão contudo livres deles nas suas mentes; que, embora dotados de corpo à maneira do mundo, não possuem contudo pensamentos dualistas e individualistas; que, embora dotados de corpo pertencente ao Lokadhatu, não se separam do Dharmadhatu; que, embora a desejarem viver ao longo de todo o tempo que está ainda por vir, estão livres do pensamento de

duração; que se manifestam em todos os mundos sem moverem a largura de um cabelo do local onde se encontram.

Esta é a morada de todos aqueles que pregam o Dharma que raramente surge no caminho de alguém; que desfrutam do Dharma que é difícil de compreender, profundo no significado, não-dualista, sem forma, sem nada em oposição, além da possibilidade de alcance; que habitam na boa vontade e compaixão que tudo abrange; que não estão imersos no reino de todos os Sravakas e Pratyekabuddhas; que foram além do reino de todos os seres malignos; que não são manchados por nenhumas condições mundanas; que habitam onde todos os Bodisatvas se encontram, onde todas as virtudes das Paramitas estão acumuladas, onde todos os Budas desfrutam das suas habitações confortáveis.

Esta é a morada de todos aqueles que se separaram de toda a forma e foram além da ordem de todos os Sravakas; que se deleitam onde todas as coisas são não-nascidas, e contudo não permanecem no não-nascimento das coisas; que vivem por entre impurezas, não penetrando na verdade absoluta que está separada da ganância, embora não estejam de forma alguma apegados a objetos de ganância; que se deleitam a praticar a compaixão com um coração desapegado da mácula da morbilidade; que habitam no mundo onde a cadeia de causação prevalece, mas absolutamente livres de estarem enfatuados com as coisas do mundo; que praticam os quatro *Dhyanas*, mas não nascem de acordo com a bem-aventurança que estes trazem; que praticam os quatro incomensuráveis, mas não nascem no mundo da forma devido ao seu desejo de amadurecer todos os seres; que praticam os quatro *Samapattis* sem forma, mas não nascem no mundo da ausência de forma devido ao seu desejo de abranger todos os seres com um grande coração amoroso; que praticam a tranquilização (*śamatha*) e a contemplação (*vipaśyanā*), mas em prol do amadurecimento de todos os seres não realizam eles próprios o conhecimento e a emancipação; que praticam uma grande

indiferença, mas não são indiferentes aos assuntos do mundo; que desfrutam da Vacuidade, mas não se entregam a pontos de vista erróneos de mero nada; que, a colocarem-se no reino da ausência de forma, estão sempre inclinados a instruir os seres apegados à forma; que não possuem votos em causa própria, mas não se cortam dos votos pertencentes ao Bodisatva; que são senhores de todos os obstáculos do karma e das paixões e, no entanto, se mostram em prol do amadurecimento de todos os seres, como se estivessem sujeitos aos obstáculos do karma e das paixões; que conhecem minuciosamente o que se entende por nascimento e morte e, no entanto, se mostram como se estivessem sujeitos ao nascimento, à transformação e à morte; que estão eles próprios além de todos os caminhos da existência, mas em prol de disciplinar todos os seres se mostram a entrar nos vários caminhos; que praticam a compaixão, mas não se entregam a pequenas amabilidades; que praticam a bondade amorosa, mas não se entregam a apegos; que são jubilosos de coração, mas andam sempre entristecidos perante a visão de seres em sofrimento; que praticam a indiferença, mas nunca cessam de beneficiar os outros; que estão disciplinados nos nove *Samapattis* sucessivos, mas não ficam aterrorizados com a ideia de nascer no mundo do desejo; que estão desapegados de todos os esforços, mas não vivem na realização do limite da realidade (*bhūtakoṭi*); que estão a viver na tripla emancipação, mas não entram em contacto com a emancipação do estado de Sravaka; que examinam o mundo do ponto de vista das quatro nobres verdades, mas não vivem na realização do fruto do estado de Arhat; que percebem o profundo significado da doutrina da causação, mas não se entregam à aniquilação absoluta; que se disciplinam de acordo com os oito nobres caminhos, mas não procuram uma libertação absoluta; que foram além do estado de comunalidade, mas não caem no estado de Sravaka e Pratyekabuddha; que sabem bem qual é o destino dos cinco *Skandhas* de apego, mas não procuram a aniquilação absoluta dos *Skandhas*; que foram além do caminho dos quatro Maras,[2] mas não fazem distinção entre

eles; que vão além dos seis *Ayatanas*, mas não desejam a sua aniquilação absoluta; que desfrutam da Talidade, mas não permanecem no limite da realidade; que aparecem como se estivessem a ensinar todos os veículos (*yāna*), mas de modo nenhum abandonam o Mahayana. Esta é, na verdade, a morada de seres dotados de tais virtudes."

4

O jovem Sudhana proferiu então as seguintes *gathas*:

"Aqui está o venerável e compassivo Maitreya, dotado de um grande coração amoroso e de um conhecimento imaculado, e atento a beneficiar o mundo. Aquele que habita no estádio de *Abhisheka* é o melhor filho de todos os Vitoriosos; está absorto na contemplação do reino de Buda.

Esta é a morada de todos os filhos da iluminação, cujo renome é de longo alcance, que estão estabelecidos no reino do conhecimento supremo e da emancipação, que andam ao redor no Dharmadhatu, desapegados e sem companheiros.

Esta é a morada daqueles que se tornaram poderosos no controlo de si, na caridade, na moralidade, na paciência e no esforço árduo; que estão minuciosamente equipados com os poderes sobrenaturais ganhos por meio do *Dhyana*; que estão estabelecidos na sabedoria transcendental e no poder dos votos; que estão na posse das virtudes das Paramitas do Mahayana.

Esta é a morada daqueles cuja inteligência não conhece apego; cujo coração é amplo, expansivo e liberto como o espaço se expande; que conhecem tudo o que se move no tempo e tudo o que existe e se torna.

Esta é a morada daqueles sábios dotados de sabedoria transcendental, que entram na razão de todas as coisas como não-

nascidas, examinam a essência original das coisas como sendo por natureza como o espaço, o qual, como uma ave no céu, nem opera nem está dependente de mais nada.

Esta é a morada daqueles que compreendem que a ganância, a ira e a tolice não possuem natureza própria, e que o erguer da falsidade é causado pela imaginação, e que, contudo, não discriminam quanto ao ato de se desapegarem da ganância, da ira e da tolice, e que atingiram assim um estado de paz e quietude.

Esta é a morada daqueles que são hábeis no uso da sabedoria transcendental, a saber o que se entende pela tripla emancipação, a doutrina da dupla verdade, o óctuplo nobre caminho, os *Skandhas*, *Dhatus*, *Ayatanas* e a cadeia de causação, e que, contudo, não caem no caminho da inquietação.

Esta é a morada daqueles que adquiriram perfeita paz ao examinarem o reino do conhecimento que está livre de obstrução e no qual todas as terras de Buda e os seres, com as suas imaginações e discriminações, estão quietos, a observar que todas as coisas não têm natureza própria.

Esta é a morada daqueles que andam por toda a parte no Dharmadhatu, desapegados, a não dependerem de nada, sem habitação, livres de fardos, como o vento que sopra no ar, a não deixar rasto das suas andanças.

Esta é a morada daqueles que são renomados por causa do seu amor e compaixão, pois quando veem esses seres sofredores nos maus caminhos da existência descendem para o meio dos que sofrem e experimentam a sua dor aguda em si mesmos, a derramar a sua luz de simpatia sobre todos os desafortunados.

Esta é a morada daqueles que são como o líder de uma caravana; pois eles, a observar como um grupo de caminhantes se encontra fora do trilho, destituído e perdido como homens nascidos cegos no estreito caminho errado da transmigração, conduzem-nos à estrada principal da emancipação.

Esta é a morada daqueles que são corajosos e inconquistáveis no resgatar e no dar uma consolação amigável a todos aqueles seres que são vistos encurralados na rede do nascimento, da velhice, do desgosto e da morte — o destino ameaçador que recai sobre os *Skandhas*.

Esta é a morada daqueles que, a ver o povo lutar sob os grilhões das paixões, lhes dão, como o grande e bondoso médico, o maravilhoso remédio do conhecimento imortal, e os libertam por meio de um grande amor expansivo.

Esta é a morada daqueles que, como o barqueiro, carregam as pessoas no barco do Dharma imaculado através do oceano do nascimento e da morte, onde estas são vistas a sofrer todas as formas de desgosto e dor.

Esta é a morada daqueles que, como o pescador, elevam todos os seres do oceano do devir e os carregam sobre as ondas das más paixões onde estes são vistos a afogar-se, e que neles despertarão o desejo pela omnisciência, que é pura e livre de sensualidades.

Esta é a morada daqueles que chegaram onde grandes votos são feitos e as coisas são sempre olhadas com amor, e que, como o jovem rei de Garuda, a olhar para todos os seres imersos no oceano do devir, os elevam.

Esta é a morada daqueles que são iluminadores do mundo, a andar por aí como o sol e a lua no céu do Dharmadhatu, e a verter a luz do conhecimento e a aura dos votos nos lares de todos os seres.

Esta é a morada daqueles que, estando devotados à salvação do mundo, não afrouxam os seus esforços durante *nayutas* de *kalpas* para trazer um único ser à maturidade, e fariam o mesmo com todo o universo como com um único ser.

Esta é a morada daqueles cuja determinação é tão dura como o *Vajra*; pois, a fim de beneficiar os seres num país, aplicam os

seus esforços infatigáveis até ao fim dos tempos, e fariam o mesmo também para todos os seres em todas as dez direções.

Esta é a morada daqueles cuja inteligência é tão profunda como o oceano; pois nunca se sentem exaustos nas suas mentes, mesmo quando *nayutas* de *kalpas* expiram antes de poderem pregar todas as nuvens de verdade conforme declaradas pelos Budas nas dez direções, para não falar de fazerem uma assembleia numa única sessão e, sem perplexidade, absorverem toda a verdade.

Esta é a morada daqueles que vagueiam, desapegados, a visitar um oceano indescritível de países, a entrar nas assembleias semelhantes a oceanos dos Budas, e a fazer um oceano de oferendas a todos os Budas.

Esta é a morada daqueles que praticaram toda a espécie de virtudes ao entrarem no oceano de atos a partir do meio da eternidade, a despertar persistentemente o oceano de votos e, a fim de beneficiar todos os seres, a andar pelo mundo durante uma infinidade de *kalpas*.

Esta é a morada daqueles que estão dotados de uma visão que não conhece obstruções; pois podem ver penetrantemente todas as inumeráveis nações na extremidade de um pelo, todas as terras sem limites onde se encontram os Budas, os seres e os *kalpas*, ficando assim sem nada que não possa ser claramente percebido por eles.

Esta é a morada daqueles que surgem das Paramitas meritórias, já que são capazes de perceber o grande oceano de *kalpas* num único momento de pensamento, juntamente com o aparecimento nele de todos os Budas, todos os mundos e todos os seres, com uma inteligência transcendental que desafia cada obstáculo que se atravesse no seu caminho.

Esta é a morada daqueles que estão totalmente livres de obstrução sob qualquer forma, sendo capazes de despertar um

número inumerável de votos que são iguais em medida ao número de átomos em que todos os mundos possam ser triturados, ou ao número de gotas em que a água dos grandes oceanos possa ser analisada.

Esta é a morada daqueles filhos de Buda que, estabelecendo e praticando as várias fases de *Pranidhanas* (votos), *Dharanis*, Samadhis e também de *Dhyanas* e de *Vimokshas* (emancipações), as tornam estabelecidas também em cada um dos *kalpas* sem limites.

Aqui habitam todas as classes daqueles filhos de Buda que desfrutam ao planear e estabelecer variedades de tratados, histórias, dogmas, discursos, e também as artes úteis e locais de fruição pertencentes ao mundo."

[1] Estas citações baseiam-se principalmente no manuscrito em folha de palmeira guardado pela Royal Asiatic Society, Londres. Fólio 247b et seq., correspondente a MMG, p. 1264 ff.

[2] Os quatro Maras (malignos) são: Skandha (agregados), Klesa (paixão), Devaputra (filho de um deus) e Mrtyu (morte).

"Aqui habitam aqueles que praticam de uma forma semelhante a Maya atos de emancipação desimpedida por meio de poderes miraculosos, ao engendrar meios de salvação baseados na sabedoria transcendental, ao aparecer em toda a parte nos vários caminhos da existência nas dez direções do mundo.

Aqui habitam aqueles Bodisatvas que, desde o seu primeiro despertar do desejo de iluminação, aperfeiçoaram todos os atos do Dharma cheios de mérito, e se revelam misteriosamente por todo o Dharmadhatu nos seus inumeráveis corpos de transformação.

Esta é a morada daqueles de quem é difícil aproximarmo-nos por causa da sua sabedoria sobrenatural, que apreende o conhecimento de Buda num único momento de pensamento e realiza um karma ilimitado, todo o qual brota da sua sabedoria, ao

passo que a sabedoria do pensamento mundano termina em lado nenhum senão na completa loucura.

Esta é a morada, o abrigo imaculado, daqueles que, sendo os possuidores de uma inteligência desimpedida, andam por aí na máxima liberdade através do Dharmadhatu, e cujas mentes vão inclusive além dos limites da inteligibilidade.

Esta é a morada daqueles sem par que andam por toda a parte e desfrutam de permanecer em toda a parte sem nunca deixarem um rasto atrás de si, já que o seu conhecimento repousa na unidade absoluta.

Esta é a morada daqueles sem mácula que, a ver a natureza original de todas as coisas tão quieta e sem lar como o céu, vivem num reino que pode ser comparado à vastidão do espaço.

Aqui habitam aqueles compassivos cujos corações amorosos e inteligência, estando profundamente comovidos à medida que observam todos os seres a gemer com desgosto e dor, estão sempre a engendrar o bem-estar do mundo.

Aqui habitam aqueles que se tornam visíveis como o sol e a lua em toda a parte onde existam seres, e os libertam do laço da transmigração por meio do Samadhi e da emancipação.

Aqui habitam esses filhos de Buda que, a seguir os passos os Budas, se manifestam em todos os países através de infindáveis *kalpas*.

Aqui habitam todos os filhos de Buda que, em conformidade com as disposições de todos os seres, são vistos a manifestarem-se nos seus corpos de transformação como nuvens, universalmente em todas as dez direções.

Aqui habitam esses grandes seres que entraram no reino de todos os Budas, e nunca se cansam de desfrutar dele e de caminhar nele durante *nayutas* de *kalpas*.

Aqui habitam aqueles que, a saber bem o que caracteriza cada um dos inumeráveis e indescritíveis Samadhis, manifestam o reino de Buda à medida que nele entram.

Aqui habitam aqueles que guardam num único momento de pensamento todos os *kalpas*, países e nomes de Buda, e cuja inteligência que tudo compreende pode, num único momento, abarcar todos os *kalpas* além de qualquer cálculo.

Aqui habitam aqueles que percebem num único pensamento todos os incomensuráveis *kalpas* e que, embora a conformarem-se com o modo mundano de pensar, estão livres de ideias e discriminações.

Aqui habitam aqueles que se treinaram em Samadhis a perceber num único momento de pensamento todo o passado, presente e futuro, enquanto eles próprios vivem na emancipação.

Aqui habitam aqueles que, sentados de pernas cruzadas e sem se afastarem dos seus lugares, são capazes de se manifestar simultaneamente em todos os caminhos da existência em todas as terras.

Aqui habitam esses grandes touros que bebem do oceano do Dharma de todos os Budas e, a cruzar a água do conhecimento, atingem todas as virtudes que são perfeitas e indestrutíveis.

Aqui habitam aqueles que conhecem com uma mente desimpedida o número de todas as terras, *kalpas*, Dharmas e nomes de Buda.

Aqui habitam os filhos de Buda que estão familiarizados com o número de todas as terras do passado, do presente e do futuro, e até pensam instantaneamente no seu nascimento e desaparecimento.

Aqui habitam aqueles que, a disciplinarem-se na vida do Bodisatva, são profundamente conhecedores da vida e dos votos de todos os Budas, bem como das várias disposições de todos os seres.

Numa única partícula de pó vê-se todo o oceano de terras, seres e *kalpas*, a numerar tantos como todas as partículas de pó que existem, e esta fusão tem lugar sem qualquer obstrução.

O mesmo acontece com todas as partículas de pó, todas as terras, seres e *kalpas*, os quais são também vistos aqui em fusão com toda a sua multiplicidade de aparências.

Aqui, nesta morada, os Bodisatvas refletem, de acordo com a verdade do não-nascimento, sobre a natureza própria de todas as coisas, sobre todas as terras, sobre as divisões do tempo, sobre os *kalpas* e sobre os iluminados, que estão afastados da ideia de que exista tal coisa como a natureza própria.

Enquanto habitam aqui, também percebem que o princípio da igualdade prevalece em todos os seres, em todas as coisas, em todos os Budas, em todas as terras e em todos os votos.

Sentados firmemente aqui, estão ocupados em disciplinar todos os seres, em prestar homenagem a todos os Budas, a refletir sobre a natureza das coisas.

Durante *nayutas* de *kalpas*, têm estado a trabalhar para a perfeição dos votos, do conhecimento, da condição, da mentalidade, da conduta, cuja extensão está de facto além de descrição, além de estimativa.

Perante uma imensa quantidade de obras realizadas por esses seres irrepreensíveis que desfrutam aqui da sua vida de não-obstrução, faço uma vénia e presto-lhes a minha homenagem.

Oh nobre Maitreya, tu és o filho mais velho do Buda, tu vives uma vida de não-obstrução, o teu conhecimento imaculado vai além da forma; a pensar nisto, prostro-me diante de ti."

2

Sudhana pede agora ao Bodisatva Maitreya para abrir a Torre e permitir-lhe entrar. O Bodisatva aproxima-se e estala os dedos e, eis que as portas se abrem. Com que alegria Sudhana entra,

quando estas se fecham por si mesmas de forma tão misteriosa como se tinham aberto antes!

Que visão se revela agora diante dele!

A Torre é tão ampla e espaçosa como o próprio céu. O solo está pavimentado com *asankhyeyas*[1] de pedras preciosas de toda a espécie, e existem dentro da Torre *asankhyeyas* de palácios, alpendres, janelas, escadarias, balaustradas e passagens, todos os quais são feitos das sete espécies de joias preciosas. Existem também estandartes, dosséis, cordões, redes e reposteiros de várias formas, igualmente feitos de pedras preciosas — *asankhyeyas* em número.

Asankhyeyas de sinos tintinam com a brisa, *asankhyeyas* de flores caem em chuva, *asankhyeyas* de grinaldas baloiçam, *asankhyeyas* de queimadores de incenso encontram-se por toda a parte, *asankhyeyas* de lamelas de ouro estão espalhadas, *asankhyeyas* de espelhos brilham, *asankhyeyas* de lâmpadas ardem, *asankhyeyas* de vestes estão estendidas, *asankhyeyas* de tronos de joias cobertos com *asankhyeyas* de tapeçarias estão dispostos em filas.

Existem também *asankhyeyas* de figuras de vários géneros, feitas de ouro puro de Jambunada ou de pedras preciosas — figuras de jovens donzelas, de Bodisatvas, etc. *Asankhyeyas* de belas aves cantam melodiosamente, *asankhyeyas* de flores de lótus de várias cores estão em plena floração, *asankhyeyas* de árvores estão plantadas em filas regulares, *asankhyeyas* de grandes joias-*mani* emitem os seus raios de luz requintados — e todas estas *asankhyeyas* de decorações belamente dispostas de pedras preciosas preenchem a espaçosa Torre em toda a sua extensão.

E dentro desta Torre, espaçosa e primorosamente ornamentada, existem também centenas de milhares de *asankhyeyas* de torres, cada uma das quais é tão primorosamente ornamentada como a própria Torre principal e tão espaçosa como

o céu. E todas estas torres, em número além de qualquer cálculo, de modo nenhum se atravessam no caminho umas das outras; cada uma preserva a sua existência individual em perfeita harmonia com todas as restantes; nada há aqui que impeça uma torre de se fundir com as outras, individual e coletivamente; existe um estado de perfeita interpenetração e, contudo, de perfeita ordem. Sudhana, o jovem peregrino, vê-se a si mesmo em todas as torres, bem como em cada uma das torres, onde tudo está contido num só e cada um contém tudo.

A encontrar-se nesta visão maravilhosa e com a mente a vaguear de um mistério para outro, a sua alegria não conhece limites. Está livre de todas as ideias individualistas, de todos os obstáculos, de todas as perplexidades; pois encontra-se agora no meio de uma emancipação que vai além de todas as limitações.

Sustentado pelo poder do Bodisatva Maitreya, Sudhana encontra-se em cada uma destas torres simultaneamente, onde percebe uma série infindável de acontecimentos maravilhosos a terem lugar no que diz respeito à vida do Bodisatva. Quer isto dizer que vê como o Bodisatva Maitreya primeiro chega a despertar o seu coração devoto para a realização da iluminação suprema; vê qual é o seu nome, quem são a sua família e os seus amigos, que boa reserva de mérito ele planta, qual é a sua idade, que terra de Buda ele se ocupa em arranjar, que disciplina sofre, que votos faz, a que assembleias de Budas e Bodisatvas assiste, e durante quantos *kalpas* serve pessoalmente os Budas e lhes presta homenagem — todas estas coisas na vida do Bodisatva Maitreya, Sudhana as vê.

Sudhana vê como o Bodisatva Maitreya atinge pela primeira vez o Samadhi chamado *Maitra* (compaixão) e como, após isso, o Bodisatva passa a ser conhecido como Maitreya. Vê novamente, pelo Bodisatva Maitreya, que atos são realizados, que Paramitas aperfeiçoadas, que *Kshantis* ganhas, que estádios de estado de Bodisatva atingidos, que terra de Buda posta em ordem, que doutrinas budistas sustentadas. Vê novamente como Maitreya

realiza a verdade de que todas as coisas são não-nascidas, e quando, onde e sob que Tathagata ele tem a garantia da iluminação suprema.

Sudhana vê que numa certa torre o Bodisatva é solicitado por um governante do mundo para conduzir todos os seres à prática dos dez atos de moralidade, que é instado por um protetor do mundo a beneficiar e a alegrar todos os seres, que lhe é pedido por Sakra para subjugar os instintos de caça ao prazer de todos os seres, por Brahma para louvar os méritos incomensuráveis do *Dhyana*, pelo deus Yama para louvar os méritos incomensuráveis da ponderação, pelo deus de Tushita para elogiar as virtudes do Bodisatva que se torna um Buda no seu próximo nascimento, pelo deus Nirmita para se manifestar nos seus corpos de transformação em prol dos seres celestiais, pelo deus Vasavartin para pregar o Budismo aos seus seguidores.

Sudhana vê que, a tornar-se o rei dos malignos, o Bodisatva demonstra a evanescência de todas as coisas, que em prol de Asura mergulha nas profundezas do oceano do conhecimento e, a ver que todas as coisas são como uma visão, ensina Asura e o seu exército a afastarem todo o seu orgulho, arrogância e intoxicação.

Sudhana vê o reino dos mortos exibido, onde o Bodisatva, a irradiar uma grande luz, se ocupa em libertar todos os seres da dor dos infernos; vê o Bodisatva no mundo dos espíritos famintos, onde distribui toda a espécie de comida e bebida para aliviar os habitantes dos seus sofrimentos intensos; vê o Bodisatva no reino dos animais, onde disciplina as criaturas por variedades de meios. Vê o Bodisatva a pregar o Dharma aos grupos de seres nos céus do protetor do mundo, de Tushita, de Yama, de Nirmita, de Vasavartin e de Brahma Indra; aos grupos dos Nagas, dos Yakshas e Rakshas, dos Gandharvas, dos Asuras, dos Garudas, dos Kinnaras, dos Mahoragas, dos Manushyas e dos Amanushyas. Vê o Bodisatva a pregar o Dharma aos grupos de Sravakas, Pratyekabuddhas e de Bodisatvas, desde o primeiro estádio até ao último. Vê o Bodisatva a elogiar os méritos do estado de

Bodisatva em todos os estádios, o cumprimento de todas as virtudes das Paramitas, la realização de todas as *Kshantis*, a obtenção de todos os grandes Samadhis, a profundidade da emancipação, o reino dos poderes misteriosos decorrentes dos *Dhyanas* e Samadhis, a vida e os atos de devoção do Bodisatva, e os seus votos.

Vê também o Bodisatva Maitreya, juntamente com outros Bodisatvas da mesma sociedade, a louvar os negócios mundanos e todas as formas de artesanato que aumentariam a felicidade de todos os seres. Vê o Bodisatva Maitreya juntamente com outros Bodisatvas que hão de ser Budas noutro nascimento a louvar o *Abhisheka* (batismo) de todos os Budas. Vê também o Bodisatva Maitreya infatigavelmente ocupado na realização dos vários atos de devoção, na prática dos *Dhyanas* e dos quatro incomensuráveis, dos *Kritsnayatanas* e das emancipações, na exibição dos vários poderes místicos através dos meios ganhos nos Samadhis.

Sudhana vê o Bodisatva Maitreya juntamente com outros Bodisatvas entrar num Samadhi e emitir de cada poro da pele multidões de corpos de transformação: nuvens de seres celestiais, nuvens de Nagas, Yakshas, Gandharvas, Asuras, Garudas, Kinnaras, Mahoragas, Sakras, Brahmas, *Lokapalas*, grandes soberanos, senhores menores, príncipes reais, ministros de Estado, dignitários da corte, chefes de família abastados e discípulos leigos, nuvens de Sravakas, Pratyekabuddhas, Bodisatvas e Tathagatas, e nuvens de todos os seres.

Sudhana ouve agora todos os ensinamentos e doutrinas do Buda a emitirem melodiosamente de cada poro da pele de todos os Bodisatvas — ensinamentos esses que dizem respeito aos méritos da *Bodhicitta*, à caridade, à moralidade, à paciência, ao esforço árduo, à meditação, ao conhecimento transcendental, às quatro formas de aceitação, aos incomensuráveis, à tranquilização (*samadhi*), à concentração (*samapatti*), aos poderes miraculosos, às ciências (*vidyā*), *Dharanis*, à perspicácia intelectual

(*pratibhāna*), às verdades (*satya*), aos conhecimentos, *Śamatha*, *Vipaśyanā*, às emancipações, à cadeia de causação, aos refúgios (*pratiśaraṇa*), às elocuções (*udāna*), aos assuntos de memória, ao acompanhamento (*upasthāna*), aos esforços corretos, aos milagres, às raízes da força (*indriyas*), aos poderes, aos sete fatores da iluminação, ao óctuplo caminho da retidão, ao veículo do estado de Sravaka, ao veículo do estado de Pratyekabuddha, ao veículo do estado de Bodisatva, aos estádios do estado de Bodisatva, *Kshantis*, aos atos de devoção e aos votos.

Sudhana vê os Budas rodeados cada um pelas suas assembleias; vê os seus vários locais de nascimento, as suas famílias, as suas formas, idades, *kalpas*, países, nomes, discursos sobre o Dharma, formas de beneficiar todos os seres, períodos de continuação, etc., os quais variam de acordo com os diferentes Budas.

Sudhana vê uma torre especialmente alta, espaçosa e primorosamente decorada, incomparavelmente bela, entre todas as torres que se podem ver dentro da Torre de Vairochana. Nesta torre sem par, ele vê todo o tri-quiliocosmo de um só olhar, contendo centenas de *kotis* de céus de Tushita.

E em cada um destes mundos ele vê a descida do Bodisatva Maitreya à terra e o seu nascimento, e Sakra, Brahma e outros seres celestiais a prestarem respeito ao Bodisatva, o seu caminhar de sete passos, o seu exame das dez direções, o seu rugido de leão, a sua vida de criança na corte, o pavilhão real e o terreno de recreio, a sua renúncia em prol da omnisciência, a sua vida ascética, o seu ato de aceitar o leite, a sua visita ao terreno de disciplina espiritual, a sua subjugação do exército do Maligno, a sua obtenção da iluminação suprema sob a árvore Bodhi, o pedido de Brahma para fazer girar a roda do Dharma, a ascensão do Buda aos céus para discursar sobre o Dharma; ao passo que o seu *kalpa*, a sua duração de vida, as suas assembleias, o arranjo do seu país, a purificação das terras, os atos de disciplina, os votos, o amadurecimento dos seres, a distribuição das cinzas, a

manutenção do Dharma são vistos diferir de acordo com os diferentes Budas.

Neste momento, Sudhana encontra-se com todos aqueles Budas que estão a realizar as várias obras do estado de Buda entre várias assembleias. Fica profundamente impressionado com estas cenas que nunca mais serão esquecidas. Depois, ouve todos os sinos grandes e pequenos, todas as redes de joias, todos os instrumentos musicais em todas as torres a pregarem variedades de ensinamentos em perfeita melodia e harmonia além da conceção humana.

Uma voz ouve-se a ser o ensinamento sobre o Bodisatva a despertar o desejo de iluminação, outra a ser o ensinamento sobre a prática das Paramitas, outra a dizer respeito aos vários votos, aos estádios do estado de Bodisatva, ao prestar de homenagem e ao fazer de oferendas aos Budas, ao arranjo das terras de Buda, às diferenças de discursos a serem dados por diferentes Budas — todos estes ensinamentos sob a forma de música celestial são ouvidos proclamar na sua plenitude.

Sudhana ouve uma voz que diz que certos Bodisatvas estão a discursar sobre tais doutrinas em tais lugares, a despertar o desejo de iluminação sob a orientação de tais bons amigos, a escutar os sermões de tais Budas em tais assembleias de Bodisatvas, em tais *kalpas*, em tais países.

[1] *Literalmente, inúmeros.*

Sudhana ouve uma outra voz, dizendo que estes Bodhisattvas, devido a estes méritos, despertam tal desejo, fazem tais votos, plantam uma grande reserva de mérito e, após continuarem as obras da condição de Bodhisattva por um certo número de *kalpas*, atingem a iluminação suprema, assumem tais nomes, vivem tanto tempo, completam o arranjo de tais países, cumprem tais votos, ensinam tais seres, tais *Sravakas* e tais Bodhisattvas, e, após o *Nirvana*, veem o *Dharma* continuar a prosperar para o benefício e felicidade de todos os seres.

Sudhana ouve uma outra voz, dizendo que certos Bodhisattvas estão em tais lugares, praticando as seis *Paramitas*; que certos outros Bodhisattvas, noutros lugares, abandonam o trono e todas as suas preciosas posses, até os seus próprios membros, cabeças e corpos inteiros, sem relutância, por amor ao *Dharma*; que ainda outros Bodhisattvas, noutros lugares, a fim de guardarem o *Dharma* de todos os *Tathagatas* contra a corrupção, se tornam grandes instrutores do *Dharma*, empenhados arduamente na sua propagação e transmissão, na edificação de *stupas* e santuários budistas, na produção de figuras budistas e também em dar às pessoas aquilo que lhes agrada.

Sudhana ouve uma outra voz, dizendo que tais *Tathagatas* estão em tais lugares e em tais *kalpas* e, após atingirem a iluminação suprema, estão a viver em tais países, em tais assembleias, vivendo tanto tempo, pregando tais doutrinas, cumprindo tais votos e ensinando tais inumeráveis seres.

Ouvindo estas vozes primorosamente melodiosas, além da conceção humana, Sudhana, o jovem peregrino, fica extremamente de coração alegre. Ele atinge inumeráveis *Dharanis*, eloquências, obras de devoção, votos, *Paramitas*, poderes miraculosos, conhecimentos, ciências, emancipações e *Samadhis*.

Sudhana vê novamente, em todos os espelhos, figuras e imagens de toda a espécie, além de qualquer cálculo. Isto é, ele vê representações de todas as assembleias espirituais conduzidas por Budas, por Bodhisattvas, por *Sravakas*, por *Pratyekabuddhas*; vê representações de terras de impureza, de terras de pureza, de mundos sem Budas neles, de mundos grandes, médios e pequenos, de mundos com redes de Indra, de mundos de formas irregulares, de mundos de superfície plana, de mundos onde existem os infernos, os espíritos famintos e toda a espécie de bestas, de mundos habitados por seres celestiais e humanos.

E, nestes mundos, há *asamkhyeyas* de Bodhisattvas a caminhar, a sentar-se, empenhados em toda a espécie de trabalho, praticando obras de caridade a partir de um grande coração compassivo, escrevendo vários tratados com os quais beneficiam o mundo, recebendo-os do mestre, guardando-os para as gerações futuras, copiando-os, recitando-os, fazendo perguntas, respondendo-lhes, ou praticando a confissão três vezes por dia e dedicando o mérito à obtenção da iluminação, ou elevando arcos pelo bem de todos os seres.

Sudhana vê todos os pilares a emitir toda a espécie de luz de joias-*mani*: azul, amarela, vermelha, branca, de cor de cristal, de cor de água, de cor de arco-íris, de cor semelhante a ouro purificado e em todas as cores de luz.

Sudhana vê figuras de jovens donzelas em ouro *Jambunada* e outras figuras feitas de pedras preciosas. Algumas seguram nas suas mãos nuvens de flores, algumas nuvens de roupagens, estandartes, galhardetes, dosséis, grinaldas; algumas outras seguram incenso de vários tipos, redes preciosas de joias-*mani*; algumas usam correntes de ouro, colares de gemas preciosas; algumas têm nos seus braços variedades de ornamentos; algumas estão decoradas com coroas de gemas-*mani*. Inclinando os seus corpos, todas olham atentamente para os Budas.

Sudhana vê a água perfumada que possui um mérito óctuplo a brotar dos colares de pérolas, longos raios de luz brilhante a fluir de colares de lápis-lazúli; vê estandartes, redes, galhardetes e dosséis, todos eles feitos de vários tipos de pedras preciosas, sumamente agradáveis à vista.

Sudhana vê os lagos plantados com toda a espécie de lótus, tais como o *Utpala*, o *Kumuda*, o *Pundarika*, o *Padma*, cada um dos quais sustenta inumeráveis flores que variam em magnitude; e, dentro de cada flore, veem-se multidões de figuras belamente dispostas, todas com o corpo inclinado e as mãos unidas numa atitude extremamente reverente: homens, mulheres, rapazes

jovens, raparigas jovens, *Sakras*, *Brahmas*, *Lokapalas*, *Devas*, *Nagas*, *Yakshas*, *Gandharvas*, *Asuras*, *Garudas*, *Kinnaras*, *Mahoragas*, *Sravakas*, *Pratyekabuddhas* e Bodhisattvas.

Sudhana vê os *Tathagatas*, sentados de pernas cruzadas, que estão totalmente dotados com as trinta e duas marcas de grande humanidade.

Sudhana vê o chão perfeitamente pavimentado com lápis-lazúli, onde, a cada passo, há representações de coisas e personagens maravilhosas, tais como terras de Buda, Bodhisattvas, *Tathagatas* e torres em pleno arranjo.

Sudhana vê nas árvores feitas de joias, ramos, folhas, flores e frutos, as maravilhosas representações em busto de Budas, Bodhisattvas, *Devas*, *Nagas*, *Yakshas*, *Lokapalas*, *Cakravartins*, reis de menor importância, príncipes reais, ministros de Estado, oficiais-chefes e das quatro classes de budistas.

Algumas dessas representações são vistas a carregar grinaldas de flores nas suas mãos, algumas grinaldas de joias, algumas toda a espécie de artigos ornamentais. Estão todas numa atitude sumamente reverente, com o corpo inclinado para a frente e com las mãos unidas, olhando intensamente para os Budas. Algumas louvam os Budas, enquanto outras estão em profunda meditação. Os seus corpos, em pleno arranjo, emitem variedades de luzes em diferentes cores: ouro, prata, coral, *Tishara*, azul-Indra, joia-*Vairocana*, *Campaka*, etc.

Sudhana vê nessas representações em crescente nas torres *asamkhyeyas* de sóis, luas, estrelas, constelações e luminosidades de todos os tipos, que iluminam todas as dez direções.

Sudhana vê todas as torres cercadas por todos os lados com muralhas que estão ornamentadas a cada passo com toda a espécie de pedras preciosas, e em cada uma destas pedras o Bodhisattva Maitreya é visto refletido enquanto praticava, nas suas vidas passadas, obras da condição de Bodhisattva. Ele é visto a entregar

a sua própria cabeça, olhos, membros, lábios, dentes, língua, ossos, medula, etc. Também é visto a entregar todos os seus bens, tais como esposas, amantes, criadas, servos, cidades, palácios, aldeias, países e até o seu próprio trono, a quem quer que deles precisasse.

Ele liberta aqueles que estão mantidos na prisão, solta aqueles que estão em cativeiro, cura aqueles que estão afligidos por doenças, conduz de volta ao caminho reto aqueles que se extraviaram. Tornando-se um barqueiro, ajuda as pessoas a atravessar o mar; tornando-se um cocheiro, resgata as pessoas dos desastres; tornando-se um grande sábio, disserta sobre vários ensinamentos; tornando-se um grande soberano, pratica em si mesmo as dez obras de bondade e induz as pessoas a fazerem o mesmo; tornando-se um médico, cura toda a espécie de doenças.

Para os pais, ele é um filho filial; para os amigos, um companheiro fiel. Torna-se um *Sravaka*, um *Pratyekabuddhas*, um Bodhisattva, um *Tathagata*, disciplinando, educando e ensinando, por esse meio, todos os seres. Torna-se anunciador do *Dharma* a fim de servir a causa do budismo ao aceitá-lo, guardá-lo e lê-lo, ao refletir sobre ele da maneira adequada, ao edificar *Caityas* para os Budas, ao fazer as suas imagens, ao prestar-lhes homenagem não apenas por si mesmo, mas fazendo com que os outros façam o mesmo, ao fazer-lhes oferendas, incenso e flores, ao repetir todas estas obras de devoção religiosa sem interrupção.

Além disso, o Bodhisattva Maitreya é visto sentado num trono de leão, dando a todos os seres sermões sobre o *Dharma*, instruindo-os nas dez obras de bondade, no tríplice refúgio, nos cinco preceitos e no óctuplo *Poshadha*; e, mais ainda, ensina as pessoas a levarem a vida de um eremita, a ouvirem o *Dharma*, a aceitá-lo e guardá-lo, e a refletir sobre ele da maneira correta.

O Bodhisattva aparece novamente representado como praticando as seis *Paramitas* e todas as outras obras de devoção por tantos inumeráveis *asamkhyeyas* de *kalpas*; e todos aqueles

bons amigos a quem o Bodhisattva serviu nas suas vidas passadas são vistos como totalmente dotados de multidões de virtudes. O Bodhisattva Maitreya é, de novo, visto ele próprio a ser acolhido por todos os bons amigos.

Então, esses bons amigos disseram: «Ó Sudhana, sê bem-vindo! Como vês todas estas coisas maravilhosas pertencentes à condição de Bodhisattva, que não fiques fatigado!»

Depois disto, o *sutra* continua a explicar como sucedeu que Sudhana, o jovem peregrino, foi autorizado pelo Bodhisattva Maitreya a ser a testemunha de todas estas visões maravilhosas.

Que Sudhana, o jovem peregrino, visse todas estas e muitas outras inumeráveis transformações maravilhosas em pleno arranjo e além da conceção humana, as quais se desenrolavam em cada uma das torres, deveu-se ao facto de ter ganho um poder de memória que nunca permitia que nada escapasse da mente, porque tinha ganho um olho puro para examinar todas as dez direções, porque tinha ganho um conhecimento que vê sem obstruções, porque tinha ganho o conhecimento de Bodhisattva, o seu poder de sustentação e o domínio perfeito sobre as coisas, porque tinha ganho o conhecimento de longo alcance que pertence àqueles Bodhisattvas que já entraram no primeiro estágio.

É como o modo daquele que vê no seu sono toda a espécie de coisas, tais como cidades, aldeias, povoados, mansões, parques, montanhas, bosques, rios, lagos, vestes, provisões e tudo o que é necessário para uma vida confortável. Ele também pode ver os seus próprios pais, irmãos, parentes, grandes oceanos, o Monte Sumeru, todos os palácios celestiais, *Jambudvipa*, etc.; pode também ver o seu próprio corpo estendido em tamanho ao longo de centenas de *yojanas*, e a casa onde vive e as vestes que usa e outras coisas correspondentemente crescidas em magnitude. Embora a sua experiência possa ter durado apenas um dia ou uma noite, ele imaginará que foi um período de extensão incalculável,

e que por muitíssimo tempo tinha sido o recetor de toda a espécie de usufruto e excitação prazerosa. Quando desperta, percebe que tudo o que lhe apareceu foi num sonho, embora tudo seja perfeitamente recordado por ele.

Do mesmo modo, Sudhana foi a testemunha de todos estes prodígios (*vikurvita*) devido aos poderes de sustentação do Bodhisattva Maitreya, devido ao seu conhecimento de que o tríplice mundo é como um sonho, devido a ter posto fim ao conhecimento limitado partilhado por todos os seres, devido à sua obtenção de uma compreensão ampla e desobstruída, devido ao seu habitar no pensamento de excelência superior e estado espiritual da condição de Bodhisattva, devido ao seu conhecimento inconcebível por meio do qual se pode conformar às compreensões de todos os seres.

Quando um homem está prestes a morrer, vê tudo o que lhe vai acontecer após a sua morte, de acordo com a vida que viveu. Se tivesse sido um praticante de más ações, terá a visão de um inferno, ou do reino dos espíritos famintos, ou daquele das bestas, onde todas as formas de dor estão a ser sofridas.

Poderá ver os demónios armados com armas terríveis a maltratar todos aqueles que caíram nas suas mãos. Poderá ouvir as vozes lamuriosas de lamentação ou gritos de dor. Poderá ver o fluxo de alcalino, o caldeirão fervente, a colina de navalhas, a floresta de espinhos, as árvores de folhas de espada — tudo isto destinado a atormentar e assediar os perversos. Ao passo que aqueles que se comportaram adequadamente podem ver os palácios celestiais, seres celestiais, donzelas celestiais, belos mantos, jardins e terraços primorosamente dispostos, etc. Embora ainda não estejam totalmente mortos, são capazes, devido ao seu *karma*, de ter tais visões diante de si. Do mesmo modo, Sudhana foi capaz de ver essas cenas maravilhosas devido ao seu inconcebível *karma* de Bodhisattva.

Mais uma vez, como um homem possuído por um espírito que pode responder a qualquer pergunta que lhe seja feita, Sudhana foi capaz de ver esses prodígios e responder a quaisquer perguntas que lhe tenham sido feitas devido ao facto de ser sustentado pelo conhecimento do Bodhisattva Maitreya.

Mais uma vez, como um homem que, imaginando-se um *Naga* sob o feitiço dos *Nagas*, entrou nos seus palácios e, passando ali um curto período de tempo, pensa ter passado muitos anos com eles, Sudhana, devido ao seu habitar no conhecimento pertencente à condição de Bodhisattva e também por ser sustentado pelo poder do Bodhisattva Maitreya, foi capaz de ver eventos de muitos *kalpas* num piscar de olhos.

Mais uma vez, como o palácio de Brahma chamado *Vyahagarbha*, que ultrapassa tudo o que existe neste mundo, onde todo o quiliocosmo é visto compreendido e, no entanto, com todas as coisas em perfeita ordem, todas as coisas na Torre de Vairocana foram vistas por Sudhana distribuídas em escala perfeita, de modo que todas as diferenças não interferiam de modo nenhum umas com as outras.

Mais uma vez, como um *Bhikshu* que habita numa *Samapatti* chamada *Kritsnayatana*, o qual, quer caminhando, quer sentado, quer de pé, quer deitado, vê todo o mundo apresentado à luz do *Dhyana* no qual se encontra, Sudhana também viu, numa luz clara, todas as cenas maravilhosas na Torre.

Mais uma vez, é como o homem que vê a cidade dos *Gandharvas* no céu, a qual está em pleno arranjo com toda a espécie de ornamentação, sem se misturarem, sem se obstruírem uns aos outros.

Mais uma vez, é como as moradas dos *Yakshas* e os mundos humanos que ocupam o mesmo espaço e, no entanto, estão distintamente separados uns dos outros, de modo que se pode ver qualquer um deles de acordo com o próprio *karma*.

Mais uma vez, é como o grande oceano onde se pode ver refletido tudo o que está no quiliocosmo.

Mais uma vez, é como o mago que, devido ao seu conhecimento da arte, pode criar toda a espécie de coisas e fazê-las realizar a mesma obra.

Do mesmo modo, Sudhana, devido ao poder de sustentação do Bodhisattva Maitreya, devido ao seu inconcebível poder de conhecimento-*Maya*, foi capacitado para ver todas as transformações maravilhosas na Torre.

7

Nesse momento, o Bodhisattva Maitreya, suspendendo o seu poder miraculoso, entrou na Torre e, estalando os dedos, disse isto a Sudhana, o jovem peregrino:

«Ó filho de uma boa família, levanta-te! Tal é a natureza de todas as coisas, aparecendo como aparecem na acumulação e combinação de condições; tal é a natureza própria das coisas, a qual não é completa em si mesma, sendo como um sonho, uma visão, um reflexo.»

Nesse momento, Sudhana, ouvindo o som dos dedos a estalar, ergueu-se do *Samadhi*. Maitreya continuou:

«Vês agora as transformações maravilhosas do Bodhisattva, os fluxos do seu poder, a propagação dos seus votos e sabedoria, a alegria da sua bem-aventurança final, as suas obras de devoção, o arranjo imensurável da terra de Buda, os votos insuperáveis do *Tathagata*, o caminho inconcebível de emancipação pertencente à condição de Bodhisattva, os prazeres do *Samadhi* desfrutados pelo Bodhisattva — vês estas coisas e segues-as tu com compreensão?»

Disse Sudhana: «Sim, vejo, Ó Venerável Senhor, pelo maravilhoso poder de sustentação do bom amigo. Mas, peço-te, diz-me: o que é esta emancipação?»

Maitreya: «Esta é conhecida como a *Vyahagarbha*, na qual o conhecimento de todo o tríplice quiliocosmo está contido, retido e nunca é apagado da memória. Ó filho de uma boa família, nesta emancipação há mais emancipações do que as que podem ser descritas e enumeradas, as quais podem ser atingidas apenas pelo Bodhisattva de um único nascimento.»

Sudhana: «Ó Venerable Senhor, peço-te, diz-me para onde vai tudo isto?»

Maitreya: «Para onde vem.»

Sudhana: «De onde vem?»

Maitreya: «Vem do conhecimento e do poder de sustentação do Bodhisattva. Não vai para lugar nenhum, não se esvaece em lugar nenhum, não há acumulação, não há aumento, não há imobilização, não há apego, não há dependência na terra ou no céu.

«Ó filho de uma boa família, é como o rei-*Naga* a derramar a chuva: ela não emana do seu corpo, nem emana da sua mente, nem há qualquer acumulação dentro dele, mas vem do poder mental do *Naga* — este aguaceiro sobre o mundo inteiro. Vai além da compreensibilidade humana.

«Ó filho de uma boa família, o mesmo se passa com o arranjo de coisas que viste. Não vem nem de dentro, nem de fora, contudo está diante de ti, surgindo do maravilhoso poder do Bodhisattva, devido ao mérito de bondade que realizaste.

«Ó filho de uma boa família, é como a arte de um mago, cujas criações mágicas não vêm de lugar nenhum, nem se esvaem em lugar nenhum, contudo são vistas como existindo diante das pessoas devido ao feitiço do *Mantra*.

«Do mesmo modo, Ó filho de uma boa família, o maravilhoso arranjo de coisas que viste não vem de lugar nenhum, não se esvaece em lugar nenhum, não permanece acumulado em lugar nenhum, e está ali apenas porque o Bodhisattva deve aprender o seu inconcebível conhecimento-*Maya*, devido ao poder totalmente sustentador e totalmente governante dos votos e conhecimento do Bodhisattva.»

Sudhana: «Ó Venerável Senhor, peço-te, diz-me de onde vens.»

[6]: De futuro, respeitar a numeração das notas.

Maitreya: «O Bodhisattva vem sem vir nem ir; o Bodhisattva vem sem se mover nem permanecer, sem morrer nem nascer, sem permanecer nem se esvair, sem partir nem se erguer, sem esperar nem se apegar, sem fazer nem colher a recompensa, sem nascer nem ir para a aniquilação, sem ser eterno nem destinado à morte.

«E, contudo, Ó filho de uma boa família, é desta maneira que o Bodhisattva vem: ele vem onde um amor omnipresente habita, porque deseja disciplinar todos os seres; ele vem onde há um grande coração compassivo, porque deseja proteger todos os seres contra os sofrimentos; ele vem onde há obras de moralidade, porque deseja nascer onde quer que possa ser agradável; ele vem onde quer que haja grandes votos a cumprir, devido ao poder dos votos originais; ele vem a partir dos poderes miraculosos, porque, onde quer que seja procurado, ele se manifesta para agradar às pessoas; ele vem onde há a ausência de esforço, porque nunca está longe dos passos de todos os Budas; ele vem onde não há dar nem receber, porque nos seus movimentos mentais e físicos não há vestígio de empenho; ele vem a partir dos meios hábeis nascidos do conhecimento transcendental, porque está sempre em conformidade com as mentalidades de todos os seres; ele vem onde as transformações se manifestam, porque tudo o que aparece é como um reflexo, como um corpo transformado.

«Sendo este o caso, Ó filho de uma boa família, contudo perguntas de onde venho. Quanto a isso, estou aqui vindo do meu país natal, Maladi. O meu objetivo é ensinar o *Dharma* a um jovem chamado Gopalaka e a todas as outras pessoas que vivem no meu distrito, cada um de acordo com a sua aptidão. É também introduzir os seus pais, parentes, brâmanes e outros no caminho do *Mahayana*...»

8

Estamos agora em posição de apurar onde o Bodhisattva Maitreya, representando a família inteira de Bodhisattvas, mantém a sua morada final e também que tipo de morada esta é. Notamos os seguintes pontos:

Dado que a imaginação indiana é muito mais rica e mais criativa do que a chinesa, a descrição da *Vairochana-alankara-vyuha-garbha*, que é a morada da condição de Bodhisattva, pode parecer à primeira vista bastante diferente da maneira simples e direta com que o mestre de Zen chinês se exprime. Quando a este último se pergunta onde fica a sua morada, ele não desperdiça muitas palavras a descrevê-la, não é de todo prolixo, como já vimos noutro lugar. Isto é o que mais especificamente caracteriza o Zen, enquanto o *Gandavyuha* vai muito além do Zen; pois não se satisfaz em meramente apontar para a Torre, ou entrar nela com o estalar de dedos, ou exclamar com um poeta japonês de *haiku*:

Oh! Isto é Yoshino! Que mais posso dizer? A montanha decorada com flores de cerejeira!

Toda a espécie de imagética é recorrida a fim de incutir na imaginação do leitor a verdadeira natureza da Torre. Esta verbosidade, contudo, ajuda-o, de uma maneira melhor do que o mestre de Zen, poderíamos dizer, a familiarizar-se com o objeto da sua curiosidade, pois descobrimos isto:

1. Que a Torre de Maitreya não é outra senão o próprio *Dharmadhatu*;

2. Que o *Dharmadhatu* é, de um ponto de vista, diferente do *Lokadhatu*, que é este mundo de relatividade e individualidade, ao passo que, de outro ponto de vista, o *Dharmadhatu* é o *Lokadhatu*;

3. Que o *Dharmadhatu* não é um vácuo preenchido com abstrações vazias, mas está a transbordar de realidades individuais concretas, como podemos ver pelo uso das palavras *vyuha* e *alankara*;

4. Que na multiplicidade de objetos que preenchem o *Dharmadhatu*, contudo, há uma ordem perfeita;

5. Que esta ordem é descrita como: *Asya kutagara-vyuha anyonya sambhinnã anyonya maitribhuta anyonya sankirnah pratibhasayogena 'bhasam agamannekasminnarambane yatha caikasminnarambane tatha 'sesasarvarambanesu*;[1]

6. Que no *Dharmadhatu*, portanto, há uma inter-fusão de todos os objetos individuais, cada um dos quais, contudo, retendo toda a individualidade que nele existe;

7. Que existe não apenas uma inter-fusão universal de coisas de tal maneira que num objeto todos os restantes objetos se refletem, mas há um reflexo em cada um deles de uma personalidade conhecida como Sudhana;

8. Que o *Dharmadhatu* é, por conseguinte, geralmente caraterizado como *anavarana*, «desobstruído», significando que há aqui um estado de interpenetração de todos os objetos, apesar da sua divisibilidade e resistência mútua;

[1]: MS. da Royal Asiatic Society, fólio 270a. Traduzido livremente: «Os objetos estão dispostos de tal maneira que a sua separação mútua já não existe, pois estão todos fundidos, mas cada objeto com isso nunca perde a sua individualidade, pois a imagem do devoto de Maitreya está refletida em cada um dos

objetos, e isto não apenas em zonas específicas, mas por toda a parte em toda a Torre, de modo que há um reflexo mútuo profundo e completo de imagens.» (MMG, p. 1376.)

9. Que o *Dharmadhatu* é um mundo de radiância onde não apenas cada objeto de *Alankara* brilha na sua própria luz de várias cores, mas não recusa acolher ou refletir a luz dos outros tal como são;

10. Que todos estes fenómenos maravilhosos, e na verdade o próprio *Dharmadhatu*, têm a sua origem através do poder de sustentação do Bodhisattva, o qual é simbolizado no *Gandavyuha* pelo «estalar de dedos»;

11. Que o poder de sustentação, *Adhishthana*, embora não expressamente definido, é composto pelo *Pranidhana* (voto) e *Jnana* (conhecimento) do Bodhisattva;

12. Que quando este *Dharmadhatu*, onde ocorre um espetáculo tão primorosamente belo e totalmente inconcebível, é psicologicamente descrito, o *Gandavyuha* apresenta isto: *Abhisyanditakayacittah sarvasamjnagatavidhitamanasah sarvavaranavivarjitacittah sarvamohavigatah*.[2] E era neste estado de mente que Sudhana conseguia lembrar-se de tudo o que via e de tudo o que ouvia, que conseguia examinar o mundo com uma visão que não conhecia obstruções em quaisquer direções em que se movesse, e que conseguia circular no *Dharmadhatu* com o seu corpo, nada impedindo os seus movimentos perfeitamente livres.

(Compare-se isto com a instrução de Dogen e do seu instrutor Ju-ching. Quando Dogen, que é o fundador da escola japonesa Soto de Zen, estava a estudar Zen na China sob a direção de Ju-ching no início do século XIII, o mestre costumava dizer-lhe: «Mente e corpo desprendidos; desprendidos mente e corpo!» Dogen repete a ideia num dos seus sermões: «Desprendidos! Desprendidos! Este estado deve ser uma vez experienciado por todos vós; é como empilhar [fruta] num cesto sem fundo, é como

deitar [água] numa taça com um orifício perfurado; por mais que empilhem ou deitem, não conseguem enchê-la. Quando isto é compreendido, dizemos que o fundo do balde se quebrou. Enquanto houver um vestígio de consciência que vos faça dizer: "Eu tenho esta compreensão, ou aquela realização", continuais a brincar com irrealidades.»)

[2]: MS. da R.A.S., fólio 270a; MMG, p. 1376. «Sudhana, o jovem peregrino, sentiu como se tanto o seu corpo como a sua mente se tivessem fundido completamente; viu que todos os pensamentos se afastaram da sua consciência; na sua mente não havia impedimentos e todas as intoxicações desapareceram.»

9

A Torre descrita nestes termos, poder-se-á suspeitar, é uma criação simbólica que emana de algumas conceções filosóficas abstratas. Na verdade, este espetáculo maravilhosamente misterioso foi outrora objeto de especulação metafísica por parte de alguns intelectos chineses brilhantemente dotados, e a partir deles começou o que é hoje conhecido como a Escola Hua-yen (Avatamsaka) do Budismo. Mas duvido seriamente se esta sistematização filosófica fez tanto bem quanto se esperava para a correta compreensão do *Gandavyuha*; ou seja, se o significado mais verdadeiro e profundo da Torre de Vairochana ganhou ao ser assim analisado e tornado mais ou menos compreensível pelo intelecto.

Com isto não quero dizer que aquelas grandes mentes chinesas tenham feito algo de totalmente desnecessário para o avanço da cultura humana. Mas quero dizer isto: que o resultado da sua sistematização do *Gandavyuha* foi um empurrar do seu valor espiritual para trás da cortina da inteligibilidade e, consequentemente, que o leitor geral chega agora a descobrir a sua mensagem original no próprio conceptualismo da análise especulativa.

Se isto tivesse sido realmente o caso ao longo da história do *Gandavyuha*, teria sido um estado de coisas sumamente lamentável. Para ver, contudo, como os intelectos chineses de primeira ordem se esforçaram por apreender as maravilhas da Torre de Vairochana, permitam-me fazer referência à chamada doutrina do quádruplo *Dharmadhatu* proposta por Tseng-kuan, e também à teoria da Identidade de Fa-tsang.

A ideia do quádruplo *Dharmadhatu* não teve origem inteiramente em Tseng-kuan, de quem se diz ter vivido mais de cem anos (738-839). A ideia foi mais ou menos definitivamente prefigurada pelos seus predecessores, tais como Fa-tsang (643-712), Chi-yen (602-668) e Tu-shun (557-640), mas foi através da formulação final de Tseng-kuan que a filosofia do *Gandavyuha* veio a ser identificada com a doutrina do quádruplo *Dharmadhatu*. De acordo com isto, há quatro maneiras de visualizar o *Dharmadhatu*: (1) o *Dharmadhatu* como um mundo de objetos individuais, caso em que o termo *dhatu* é tomado no sentido de «algo separado»; (2) o *Dharmadhatu* como uma manifestação de um espírito (*ekacitta*) ou de uma substância elementar (*ekadhatu*); (3) o *Dharmadhatu* como um mundo onde todas as suas existências particulares (*vastu*) são identificáveis com um espírito subjacente; e (4) o *Dharmadhatu* como um mundo onde cada um dos seus objetos particulares é identificável com todos os outros objetos particulares, com quaisquer linhas de separação que possa haver entre eles a serem removidas.

Destas quatro perspetivas do *Dharmadhatu*, a última é a que mais carateriza o ensinamento do *Gandavyuha* em distinção de outras escolas do Budismo. De acordo com Fa-tsang, na seguinte série infinita

a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

cada termo pode ser considerado relacionado com os outros de duas maneiras: existencialmente e funcionalmente, ou

estaticamente e dinamicamente. Do ponto de vista existencial, a relação é conhecida por ser *hsiang-chi*, isto é, idêntica, assim:

a1=a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

a2=a1,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

a3=a1,a2,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

e assim por diante. Pois a relação de cada termo com a série inteira é de tal ordem que a1 é a1 por causa da série, ao passo que a própria série ganha o seu significado por causa de a1. A relação é reversível e pode dizer-se que

a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……⋯=a1

a1,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……⋯=a2

a1,a2,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……⋯=a3

e assim por diante. Na medida em que uma série infinita não pode ser completa sem os seus termos individuais, e estes últimos sem a série inteira na qual são o que são, diz Fa-tsang, a teoria da identidade estática existencial deve manter-se válida.

A série pode ser visualizada também como funcionalmente ou dinamicamente relacionada. Na série

a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

cada termo, ao contribuir para a constituição geral da série, está a funcionar à sua própria maneira para tornar esta última possível. Se apenas um termo fosse retirado da série, a série deixaria de ser ela própria — isto é, já não funcionaria como tal. Sendo este o caso, há um estado de perfeita interpenetração (*hsiang-ju*) ao longo da série. Quando a1 é tomado independentemente da série, não tem significado, logo não tem existência, porque a1 é a1 na série. Assim, a1 é ao mesmo tempo a1 e a2,a3,a4,……. Quando a1=a1, é «esgotável»;[3] quando a1=a2,a3,a4,……, é «inesgotável», para usar a terminologia do

Gandavyuha. Da mesma maneira, cada termo é ao mesmo tempo «esgotável» e «inesgotável». Então, temos as seguintes fórmulas:

{a1=a1a1=a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

{a2=a2a2=a1,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

{a3=a3a3=a1,a2,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

Há uma outra maneira de olhar para a série inteira de

a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……

pela qual cada termo deve ser considerado como abrangendo em si a totalidade da série, e não, como no primeiro caso, como uma unidade independente e separável que entra no sistema. Então, que cada termo seja tomado, e a série inteira vem juntamente com ele.

[3]: Ksaya e aksaya.

Quando uma imagem é refletida no espelho, há um estado de identidade entre o espelho e a imagem, pois fora do espelho não haverá reflexo e sem o reflexo o espelho é inexistente. Um espelho é distinguível apenas quando existem algumas imagens para fazer surgir a sua existência, e o mesmo pode ser afirmado das imagens que se vêm refletir no espelho. Um sem o outro significará a não existência de ambos.

Deste ponto de vista, as relações entre cada termo da série e a própria série podem ser formuladas assim em triplicidade:

Ia1=a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,…a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……=a10…

IIa2=a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……⋯=a2a2=a2

IIIa3=a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……⋯=a3a3=a3

……an=a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,……a1,a2,a3,a4,a5,a6,a7,a8,a9,a10,…=a1

e assim por diante, *ad infinitum*. Neste caso, a distinção entre identidade existencial e interpenetração funcional pode não ser tão percetível como no primeiro caso, onde cada unidade era considerada individualmente separável. Se alguma distinção desta natureza tiver de ser aplicada ao caso presente, sê-lo-á por motivos de exatidão conceptual.

A interpenetração implica o funcionamento de cada unidade sobre as outras, individualmente e «como um todo», ao passo que a identidade é uma conceção estática. Seja isto o que for, o resultado prático destas considerações equivale ao mesmo, isto é, que todas as coisas, em belo arranjo, embelezando o universo inteiro, estão num estado de perfeita fusão mútua de todas as maneiras possíveis que se possa conceber.

Quando falamos de identidade, interpenetração ou ausência de obstrução como a conceção filosófica fundamental do *Avatamsaka*, não devemos, contudo, esquecer que esta conceção de modo nenhum ignora a realidade das existências individuais. Pois a ausência de obstrução só é possível quando existem existências individuais; pois a interpenetração deve ser considerada como caraterística apenas de um mundo de particulares; pois quando não há particulares, nem existências individuais, a identidade é uma noção vazia. O *Dharmadhatu* tem de ser um reino de *Vyuhas* e *Alankaras*. Não nos devemos esquecer de que, embora

a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10} …

e

a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}…= a_1

também é absolutamente verdadeiro que

a_1 = a_1

e que

a_3 = a_3

porque

a_1 = a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}…

e

a_1, a_2, a_3, a_4, a_5, a_6, a_7, a_8, a_9, a_{10}… = a_3

Visto que a interpenetração ou ausência de obstrução não é uniformidade ou um estado de existência indiferenciado, o despertar do *Bodhicitta* torna-se possível em cada ser senciente, e este despertar, por sua vez, provoca uma resposta no reino (*ksetra*) de todos os Budas. Um budista de Shin exprime esta ideia dizendo que, cada vez que há um novo convertido ao ensinamento da Terra Pura, abre-se uma nova flor de lótus no lago do país de Amitabha.

A doutrina da interpenetração também pode ser expressa na terminologia da relatividade causal. Mas, neste caso, o termo deve ser compreendido num sentido muito mais elevado ou profundo, pois o mundo do *Avatamsaka* não é o das formas e aparências que são governadas por leis tais como a causalidade mecânica, ou a causalidade biológica teleológica, ou a mutualidade estática. O *Dharmadhatu*, que é o mundo do *Avatamsaka*, é aquele que se revela à nossa perceção espiritual interior — uma perceção interior alcançável apenas ao transcender o dualismo do ser (*asti*) e do não ser (*nasti*). O *Dharmadhatu* é, portanto, realizável apenas quando todos os vestígios de causalidade (*hetupratyaya*) são apagados da nossa visão. A interpenetração é então diretamente percebida sem qualquer meio de conceitos, o que equivale a dizer, não como resultado de intelectualização.

É também neste sentido que este mundo construído pelas noções pertencentes à categoria da causalidade é declarado pelos budistas do *Mahayana* como sendo vazio (*sunya*), não nascido (*anutpada*) e sem natureza própria (*asvabhava*). Esta declaração não é uma inferência lógica, mas a intuição do génio mahayanista. Quando é interpretada como relatividade ou como ligada à ideia

de relação causal, o espírito da afirmação perde-se por completo, e o Budismo *Mahayana* transforma-se num sistema de filosofia, o que, no entanto, tem sido a tentativa por parte de alguns eruditos budistas europeus.

Este Vazio de todas as coisas (*sarvadharmasya sunyata*), envolvendo, por assim dizer, todos os mundos com os seus multitudinários objetos, é o que torna possível a intuição *Avatamsaka* da interpenetração e da ausência de obstrução. O Vazio é uma perceção mahayanista da própria Realidade. Quando é conceptualmente reconstruído, o significado da perceção é completamente eliminado. Aqueles que fazem uma tentativa de tal reconstrução estão a fazê-lo contra o espírito do *Mahayana*. E, por estas razões, recomendo o estudo dos próprios *sutras* e não o dos *sastras* ou tratados filosóficos do Budismo *Mahayana* — isto é, se os estudantes desejam realmente apreender o espírito, ou partilhar da experiência, do *Mahayana*.

Qualquer que tenha sido a análise intelectual dada por Fa-tsang, uma das mentes filosóficas mais finas da China, ao estado de coisas na Torre de Vairochana tal como apresentado ao olho espiritual de Sudhana, o jovem peregrino budista, o facto em si nada tem a ver com a análise.

A análise pode satisfazer o intelecto, mas o intelecto não é a totalidade do nosso ser. Nós, com Fa-tsang e Sudhana, devemos uma vez estar na própria Torre e ser testemunhas de todos os *Vyahalankaras* brilhando por si mesmos e refletindo-se uns aos outros sem obstrução. Em assuntos religiosos, a vida e a experiência contam muito mais do que a análise. Portanto, a Torre com todos os seus *Vyuhas* [1] tem de surgir a partir da própria vida de cada um.

10

Até certo ponto, esperemos, conseguimos delinear a natureza íntima e a constituição da Torre de Vairochana, tanto em termos de experiência como do ponto de vista da clarificação intelectual.

Depois do «O quê» vem o «De onde» e o «Para onde». Sem estes, na verdade, a nossa investigação sobre a vida não será completa. Sudhana, por conseguinte, pergunta naturalmente, após ver todas as maravilhas da Torre, de onde ela vem e para onde passa. O Bodhisattva Maitreya responde que ela vem do *Jnana* (conhecimento) e do *Adhishthana* (poder de sustentação) do Bodhisattva. O que é este *Jnana*? O que é este *Adhishthana*?

[1]: *Vyuha*, conforme explicado noutro lugar, significa «disposições», ou «arranjo em ordem», e na literatura budista é frequentemente usado no sentido de «embelezamento» ou «ornamentação». Mas aqui é o equivalente a «multiplicidade de existências». A Torre com os seus *Vyuhas* é, portanto, este universo que se estende diante de nós com todos os seus objetos particulares; e *Dharmadhatu = Lokadhatu*, *Lokadhatu = Dharmadhatu*.

Jnana é um termo difícil de traduzir, pois «conhecimento» ou «intelecção» não cobrem o seu sentido integral. É algo de mais fundamental. É o impulso inato do homem para discriminar, a sua inclinação constitucional para o dualismo, por meio da qual o sujeito e o objeto, o observador e o observado, são separados; é aquilo que torna possível um mundo de multiplicidades. Quando, portanto, se diz que todos os *Vyuhas* provêm do seio do *Jnana*, isto não tem outro significado senão o de que o mundo evolui a partir da própria constituição da nossa mente, que ele é o conteúdo da nossa consciência, que está ali simultaneamente com o despertar de uma mente que discrimina, que vem e parte tão misteriosamente como a nossa consciência o faz. Não é apropriado, de facto, perguntar de onde é o mundo, ou para onde. A própria pergunta emana da própria fonte de todos os mistérios e inconcebibilidades, e fazê-la é derrotar o seu próprio fim.

A sua resposta só é possível quando nos afastamos das condições em que nos encontramos. Isto quer dizer que a pergunta só é respondida quando já não é feita. É como o fogo a perguntar: «O que sou eu?», «De onde venho?», «Para onde vou?», «Porque

ardo?». Enquanto o fogo for fogo e continuar a arder, estas perguntas são irrespondíveis, porque o fogo existe para arder, apenas para arder, e não para refletir sobre si mesmo; porque no momento em que reflete já não é fogo; porque conhecer-se a si mesmo é deixar de ser si mesmo.

O fogo não pode transcender as suas próprias condições, e o facto de fazer perguntas a respeito de si mesmo é transcendê-las, o que é negar-se a si mesmo. A resposta é possível quando ele se contradiz a si mesmo. Enquanto estamos parados, não podemos saltar. Esta contradição está na própria essência de todas as perguntas intelectuais quanto à origem e ao destino da vida. Daí a afirmação de Maitreya: *na kvacid gato, nanugato, na rasibhuto, na samcayabhuto, na kuttastho, na bhavastho, na desastho, na pradesasthah*.[1] Estas negações, poder-se-á pensar, não nos levam a lugar nenhum, e naturalmente que sim, porque a verdadeira resposta reside onde a pergunta ainda não foi feita.

O nosso próximo tratamento será com o *Adhishthana*. O que significa isto? Isto é geralmente traduzido em chinês como *shên-li* ou *wei-li*, ou *chia-chih-li*. É «poder», «poder da vontade», «poder espiritual» pertencente a uma grande personalidade, humana ou divina. Enquanto permanecemos no plano do *Jnana*, o mundo não parece ser muito real, pois a sua existência semelhante a *Maya*, na qual se apresenta ao *Jnana*, é demasiado vaporosa; mas quando chegamos ao aspeto de *Adhishthana* da condição de Bodhisattva, sentimo-nos como se tivéssemos agarrado algo sólido e totalmente sustentador.

[1]: MMG, p. 1413. «A Torre não vem de lugar nenhum, não se esvaece em lugar nenhum; não é uma massa nem uma coleção; não é estática nem devir; não é para ser localizada, nem para ser localizada numa zona de limite definido.»

É aqui que a vida começa realmente a ter o seu significado. Viver deixa de ser a mera asserção cega de um impulso primordial, pois *Adhishthana* é outro nome para *Pranidhana*, ou é aquele poder

espiritual que emana do *Pranidhana* que constitui, com o *Jnana*, a essência da condição de Bodhisattva. *Adhishthana* não é mero poder que gosta de se afirmar contra os outros. Por trás dele há sempre um Buda ou Bodhisattva, que está dotado de uma perceção espiritual interior que perscruta a natureza das coisas e, ao mesmo tempo, com a vontade de a sustentar. A vontade de sustentar significa o amor e o desejo de salvar o mundo das suas ilusões e emaranhamentos. *Pranidhana* é esta vontade, amor e desejo, chamados «inesgotáveis» (*aksaya*).

Jnana e *Pranidhana* são o que constitui a condição de Bodhisattva ou a condição de Buda, que é a mesma coisa. Por meio do *Jnana* subimos, por assim dizer, e atingimos o cume dos trinta e três céus; e, sentados tranquilamente, observamos o submundo e as suas ações como se fossem nuvens a mover-se por baixo dos pés; eles são as massas rodopiantes de comoção, mas não tocam aquele que está acima deles.

O mundo do *Jnana* é transparente, luminoso e eternamente sereno. Mas o Bodhisattva não permaneceria neste estado de eterna contemplação acima do mundo dos particulares e, consequentemente, das lutas e dos sofrimentos; pois o seu coração dói com a visão. Ele está agora determinado a descender para o meio das massas tempestuosas da existência. Os seus votos (*pranidhana*) são feitos, o seu poder (*adhisthana*) é acrescentado a todos os que olham para ele, e todos os caminhos (*upaya*) são tentados para erguer todos aqueles que tateiam nas trevas e estão reduzidos a um estado de total subjugação. O *Pranidhana*, como um aspeto do

Adhishthana, é assim a escada descendente, ou a ligação conetiva entre o Bodhisattva e o *Sarvasattva* (todos os seres). A partir disto cresce o que é tecnicamente conhecido como *Nirmanakaya*, ou o corpo de transformação, e em muitos textos do *Mahayana* como *Vikurvita* ou *Vyuhavikurvita*, um arranjo de prodígios.

11

Que o Bodhisattva, com toda a sua perceção interior penetrante e iluminadora da natureza própria das coisas, que não é natureza própria, se torne ele mesmo emaranhado nas intrincadas complexidades sempre em desenvolvimento de um mundo de particulares é um mistério dos mistérios, e contudo aqui se abre a porta da emancipação inconcebível (*acintya-vimoksa*) para aquele que é a personificação do *Jnana* e do *Pranidhana*. E, desta maneira, temos de compreender a contradição entre o vir de Maitreya de lugar nenhum e o seu nascer na província de Maladi.

Esta contradição deve ter impressionado o leitor como bastante inexplicável, embora as contradições sejam geralmente desta natureza; mas, neste caso de Maitreya, a contradição surge demasiado cedo e de uma maneira flagrante. Num momento, diz ele, não tem morada, e antes de mal nos termos recomposto desta exclamação surpreendente, dizem-nos que o seu país natal (*janmabhumi*) é Maladi e que a sua missão é instruir no Budismo um jovem chamado Gopalaka, filho de uma família abastada.

Não será isto uma descida demasiado súbita do céu de *Tushita* para os assuntos terrenos? Ordinariamente, sem dúvida. Mas quando compreendemos o que entra na constituição da condição de Bodhisattva, não pensaremos assim. Pois ele nasce em Maladi como se não nascesse em lugar nenhum, como se não viesse de lado nenhum. Ele está com Sudhana na Torre de Vairochana, como nos é dito no *Gandavyuha*, mas nunca deixou a sua morada no céu de *Tushita*. Assim, diz um mestre de Zen: «A assembleia do Bodhisattva a ouvir o discurso do Buda no Monte do Santo Abutre nunca foi dispersada; ainda continua e o discurso ainda está a reverberar no Monte.» Isto — o que parece ser uma «descida demasiado súbita» — é, de facto, uma ordem pré-estabelecida na vida de devoção do Bodhisattva (*bodhisattvacharya*).

Onde fica então o seu verdadeiro país natal?[1]

«1. Onde quer que haja o despertar do *Bodhicitta*, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque pertence à família do Bodhisattva.

«2. Onde quer que haja profundidade de coração, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde surge a família de bons amigos.

«3. Onde quer que haja a experiência das *Bhumis*, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde crescem todas as *Paramitas*.

«4. Onde quer que os grandes votos sejam feitos, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde se realizam as obras de devoção.

«5. Onde quer que haja um grande amor omnipresente, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde se desenvolvem os quatro caminhos de aceitação.

«6. Onde quer que haja a maneira correta de encarar as coisas, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde o conhecimento transcendental tem a sua origem.

«7. Onde quer que o *Mahayana* prospere bem, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde todos os meios hábeis se desdobram.

«8. Onde quer que haja o treino de todos os seres, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde todos os Budas nascem.

«9. Onde quer que haja meios nascidos do conhecimento transcendental,[2] aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde se obtém o reconhecimento de que todas as coisas são não nascidas.

[1]: MS. da R.A.S., fólio 276b, et. seq. Cf. MMG, pp. 1415, et. seq.

[2]: Prajna-upaya. Quando o Upaya é usado no seu sentido técnico no Budismo, ele é a expressão do amor do Buda ou do Bodhisattva por todos os seres. Quando o Buda vê todos os sofrimentos que se desenrolam no mundo devido à ignorância e

ao egoísmo, ele deseja libertá-lo e, consequentemente, engendra todos os meios para realizar o seu desejo intenso. Este é o seu Upaya. Mas como o seu desejo nada tem a ver com o egoísmo ou com o apego à conceção individualista da realidade, diz-se que o seu Upaya é nascido do seu conhecimento transcendental. Ver infra, onde a filosofia da Prajnaparamita é exposta.

«10. Onde quer que haja a prática de todos os ensinamentos do Buda, aí é a terra natal do Bodhisattva, porque é onde todos os Budas do passado, do presente e do futuro nascem.»

Quem são então os seus pais e parentes? Quais são os seus deveres?

«*Prajna* é a sua mãe; *Upaya* (meios hábeis), o seu pai; *Dana* (caridade), a sua ama de leite; *Sila* (moralidade), o seu sustentador; *Kshanti* (paciência), o seu adorno; *Virya* (empenho), o seu enfermeiro; *Dhyana*, o seu purificador; os bons amigos, os seus instrutores; todos os fatores de iluminação, os seus companheiros; todos os Bodhisattvas, os seus irmãos; o *Bodhicitta*, o seu lar; conduzir-se de acordo com a verdade, os seus costumes familiares; as *Bhumis*, a sua residência; as *Kshantis*, os membros da sua família; os votos, o seu lema familiar; promover obras de devoção, o seu legado familiar; fazer com que os outros aceitem o *Mahayana*, o seu negócio familiar; ser ungido após estar destinado a mais um nascimento, o seu destino como príncipe herdeiro no reino do *Dharma*; e chegar ao pleno conhecimento de todas as coisas constitui o fundamento da sua pura relação familiar.»[1]

O que é aquilo que constitui a atitude mental básica definida com a qual o Bodhisattva entra nas nossas vidas?

«O Bodhisattva não detesta nada em qualquer mundo em que possa entrar, pois sabe (*parijnata*) que todas as coisas são como imagens refletidas. Não se corrompe em qualquer caminho em que possa caminhar, pois sabe que tudo é uma transformação. Não sente qualquer fadiga no seu esforço para amadurecer todos

os seres, pois sabe que não há nada que possa ser designado como uma alma-ego. Nunca se cansa de receber todos os seres, pois ele é essencialmente amor e compaixão. Não tem medo de passar por todos os *kalpas*, pois compreende (*adhimukta*) que o nascimento e a morte, pois compreende que todos os *Skandhas* são como uma visão. Não destrói qualquer caminho de existência, pois sabe que todos os *Dhatus* e *Ayatanas* são o *Dharmadhatu*.

[1]: Cf. MMG, p. 1417 f.

Não tem uma visão pervertida dos caminhos, pois sabe que todos os pensamentos são como uma miragem. Não se corrompe mesmo quando se encontra no reino dos seres malignos, pois sabe que todos os corpos são meras aparências. Nunca é seduzido por nenhuma das paixões más, pois tornou-se um mestre perfeito sobre as coisas reveladas. Vai a qualquer lugar com perfeita liberdade, pois possui controlo total sobre todas as aparências.»[1]

12

Ao concluir este Ensaio sobre a morada do Bodhisattva, onde reside a fonte da sua vida de devoção, permitam-me citar mais alguns exemplos da maneira Zen de tratar o assunto e ver como a mente chinesa difere da indiana.

Perguntaram a Hui-yun de Ch'eng-t'ien, que foi discípulo de Chih-pen de Yun-kai,[2] provavelmente dos finais do século XII, por um monge: «Quais são as vistas de Ch'eng-t'ien?». O mestre ergueu o seu *hossu*. Monge: «Quem é o homem que desfruta das vistas?». O mestre bateu na cadeira com o *hossu*. Monge: «No que diz respeito às vistas e ao homem, tenho agora a vossa amável instrução; por favor, familiarizai-me com a verdade última do Zen.». O mestre colocou o *hossu* de volta ao lado da sua cadeira.

Quando se perguntou a Ch'ing de Chih-ping[3] por um monge: «Quais são as vistas de Chih-ping?», ele disse:

«Para dentro da gruta de rocha, À medida que a noite avança, Brilha a lua pálida e gélida; No meu velho manto de erva gasto, Mal acolchoado, Tremo de frio.»

[1]: Cf. MMG, pp. 1419-20. [2]: Hsu-chuan, XXV. [3]: Loc. cit.

Monge: «Quem é o homem que desfruta das vistas?». Mestre:

«Carregando uma bengala, ele caminha ao longo do solitário ribeiro da montanha; Com a taça bem limpa, convidado ele sai para a aldeia para jantar.»

Monge: «No que diz respeito às vistas e ao homem, tenho agora a vossa amável instrução; por favor, deixai-me familiarizado com a verdade última do Zen.». Mestre: «O cavalo de madeira relincha contra a brisa, e o touro feito de lama caminha sobre as ondas.».

Quando Shou-chu[1] de Tung-shan foi ter com Yun-men,[2] este último perguntou: «De onde vens?». Chu: «Venho de Ts'o-tu.». Mestre: «Onde passaste o teu verão?». Chu: «Em Pao-tzu, de Hu-nan.». Mestre: «Quando deixaste esse lugar?». Chu: «A vinte e cinco de agosto.». Mestre: «Poupo-te trinta pauladas.».

Isto deve ter intrigado muitíssimo o pobre monge; as suas respostas foram todas diretas, e ele pensou que não havia nada que merecesse «trinta pauladas» que, por alguma razão, o mestre era suficientemente indulgente para lhe poupar. Ele deve ter passado a noite em grande agonia mental. Voltou a aproximar-se do mestre no dia seguinte e perguntou: «Ontem fostes suficientemente bom para me poupar trinta pauladas, mas, peço-vos, diz-me onde esteve a minha ofensa para merecer tal castigo?». Mestre: «Seu saco de arroz estúpido! É dessa maneira que andas a vaguear por Chiang-hsi e Hu-nan?».

Esta observação aparentemente sarcástica provocou uma reviravolta geral na constituição espiritual de Shou-chu, que exclamou então com o seguinte efeito: «Depois disto, sairei para

os cruzamentos das ruas e, embora eu próprio não acumule um único grão de arroz, nem plante uma única haste de erva, tratarei todos os monges peregrinos que andam por aí a visitar um mestre após outro para a sua edificação espiritual, e farei com que tirem os seus bonés sujos e imundos, farei com que deitem fora as suas camisas de mau cheiro.

[1]: Chuan-tend Lu, XXIII. [2]: Falecido em 949.

Pois, por esse meio, eles serão libertados sem que nada obstrua os seus movimentos, sem que nada obscureça a sua visão. Não é isto uma alegria perfeita?».

O mestre fez novamente uma observação sarcástica, mas noutro tom desta vez, suponho: «Ó tu, saco de arroz! Com um corpo mal do tamanho de um coco, quão amplamente abres a tua boca!».

IV

O DESEJO DE ILUMINAÇÃO CONFORME DEFINIDO NO GANDAVYUHA SUTRA

1

Que a realização da iluminação suprema (*anuttara-samyaksambodhi*) é o fim da vida budista, do *Mahayana* e do *Hinayana*, é um facto bem conhecido de todos os estudantes budistas; pois o que constitui a condição de Buda é a própria iluminação, que o Buda atingiu sob a árvore-Bodhi junto ao Rio Nairanjana há cerca de vinte e cinco séculos. Todos os ensinamentos do Budismo que são ensinados no Oriente na atualidade encontram uniformemente a sua fonte de inspiração nesta verdade que é ao mesmo tempo histórica e metafísica. Se não fosse por esta iluminação, não haveria Budas, nem Budismo, nem *Sravakas*, nem *Pratyekabuddhas*, nem *Arhats*, nem Bodhisattvas. A iluminação é a base de toda a filosofia budista, bem como de toda a atividade budista, moral e espiritual.

Os primeiros budistas procuravam a iluminação para si mesmos, para o seu próprio bem-estar espiritual, e evidentemente não pensavam nos outros e no mundo em geral. Mesmo quando pensavam neles, exigiam de cada budista individual que fizesse o seu próprio esforço para a salvação — isto é, para a iluminação; porque, de acordo com eles, a ignorância que os impede de ficarem iluminados e o *karma* que os mantém presos à transmigração baseiam-se na noção de realidades individuais.

Era de outra forma com os mahayanistas. O seu desejo de iluminação era, antes de mais, pelo bem do mundo. Precisamente porque desejavam a iluminação e a emancipação de todo o mundo, eles esforçavam-se primeiro por se iluminar a si mesmos, por se emancipar a si mesmos, por se tornarem livres do vínculo de todos os impedimentos do *karma* e do conhecimento. Estando assim preparados, podiam sair para o mundo e proclamar os *Buddha-dharmas* aos seus companheiros.

Por esta razão, os mahayanistas punham grande ênfase no significado de um coração compassivo (*mahadkaruna*). Quaisquer que sejam os textos do *Mahayana* que folheemos, nunca deixamos de notar termos pertencentes à categoria do amor (*karuna*) e da compaixão (*anukampana*) que são direcionados para todos os seres (*sarvasattva* ou *jagat*), de tal maneira que lhes deem refúgio (*paritrana*), proteção (*samgraha*), inspiração (*paricodana*), maturidade (*paripaka*), disciplina (*vinaya*), purificação (*parisuddhi*), etc.

A ideia do Bodhisattva, um ser (*sattva*) que procura a iluminação (*bodhi*), como disse noutro lugar, veio assim a deitar raízes no Budismo, e uma espécie de Budismo secular veio substituir a velha escola do monasticismo ascético e exclusivo. Fazia-se mais caso do chefe de família do que do mendigo sem lar, o ensinamento do Buda devia ser praticado fora de uma comunidade da elite, e esta tendência social democrática trouxe muitas e grandes mudanças no pensamento budista. Uma delas foi analisar de uma maneira prática o processo de iluminação.

Os doutores do *Hinayana* ocuparam-se com muitos problemas subtis relativos ao mundo da forma (*rupaloka*), à doutrina da não existência de uma substância-alma (*anatmsya*), à personalidade do Buda, à análise da mente, etc. Tendiam a ser demasiado metafísicos, demasiado escolásticos, demasiado racionalistas, com o resultado de que as questões práticas relativas à obtenção da iluminação e à sua aplicação eficaz no reino das nossas vidas diárias foram negligenciadas. A principal preocupação dos mahayanistas era com a própria vida.

Quando o processo real de iluminação foi examinado, o *Mahayana* descobriu que ele consistia em dois passos definidos. No início, era necessário criar para o bem dos outros um anseio urgente de iluminação, e então a obtenção da meta final em si seria possível. O anseio era precisamente tão importante e cheio de significado quanto a própria obtenção, pois esta última era impossível sem o primeiro; na verdade, o segundo determinava o primeiro em todos os aspetos; isto é, o tempo, a força, a eficácia, etc., da iluminação dependiam inteiramente da qualidade do poder inicial da vontade gerado para a obtenção do objeto final. O motivo determinava o curso, o caráter e o poder da conduta. O desejo de iluminação intensamente estimulado significava, na verdade, que a parte maior e mais difícil do trabalho já estava realizada. Num certo sentido, começar era a realização.

Seja como for, os mahayanistas estão totalmente conscientes do valor de acalentar inicialmente o desejo de realização da iluminação. Embora ainda reste muito nos exercícios espirituais que se seguem ao primeiro despertar, o curso que o Bodhisattva tem agora de seguir está total e claramente definido. A tarefa é árdua, sem dúvida, mas ele já não se encontra nas trevas da dúvida e da ignorância. Portanto, nos textos do *Mahayana*, este primeiro agitar do desejo de iluminação é considerado um grande acontecimento na vida de um budista e recebe menção especial neles.

A ideia do Bodhisattva como um ser que, por um lado, busca a iluminação e, por outro, a partir do seu coração compassivo, deseja intensamente conduzir o universo inteiro ao usufruto do bem-estar espiritual, tem estado persistentemente viva entre todos os seguidores do *Mahayana*. *Jo gu bo dai, ge ke shu jo*[1] veio assim a ser o princípio normativo da vida budista no Extremo Oriente. Em todos os mosteiros de Zen, ouvem-se cantar as seguintes «Quatro Grandes Promessas» em todas as ocasiões, após um serviço, após uma palestra, após uma refeição e após a leitura do *sutra*:

«A todos os seres, por mais ilimitados que sejam, prometo conduzir à outra margem; As minhas más paixões, por mais inesgotáveis que sejam, prometo destruir; Os ensinamentos do *Dharma*, por mais inumeráveis que sejam, prometo estudar; O caminho do Buda, por mais inigualável que sejam, prometo atingir.»

[1]: Shang Chiu p'u ti, hsia hua chung sheng. Literalmente: «Acima, [eu] procuro o Bodhi (iluminação); abaixo, [eu] converto todos os seres (sarvasattva).»

Não se sabe exatamente quando estas «promessas» vieram a ser formuladas e incorporadas na vida do monge de Zen; mas não há dúvida de que o espírito que as impregna é o espírito do *Mahayana* e, como tal, o do Zen, e que, desde a introdução do Budismo na China e no Japão, o princípio das «Promessas» tem influenciado a vida cultural do Oriente em todos os seus ramos.

No *Gandavyuha*, estes dois aspetos da vida budista são descritos, em primeiro lugar, como o elevar do desejo de iluminação suprema e, em segundo lugar, o praticar da vida do Bodhisattva — isto é, do Bodhisattva Samantabhadra. Sudhana, o jovem peregrino, teve o seu primeiro despertar do desejo (*cittotpada*) sob a direção de Manjusri, e a sua peregrinação posterior consistiu inteiramente em investigações sobre o viver da vida de iluminação (*bodhicarya*).

Assim diz Manjusri ao seu discípulo quando envia Sudhana na sua longa e árdua «Marcha do Peregrino»: «Muito bem, muito bem, na verdade, Ó filho de uma boa família! Tendo despertado o desejo de iluminação suprema [1] tu desejas agora procurar a vida do Bodhisattva. Ó filho de uma boa família, é uma coisa rara ver seres cujo desejo é elevado à iluminação suprema; mas é uma coisa ainda mais rara ver seres que, tendo despertado o desejo de iluminação suprema, procedem à procura da vida do Bodhisattva. Portanto, Ó filho de uma boa família, se desejas atingir o conhecimento que é possuído pelo Omnisciente, sê sempre assíduo em associar-te com bons amigos (*kalyanamitra*)...».

Na *Prajnaparamita*, o segundo aspeto da vida budista após o despertar do desejo de iluminação consiste em praticar a *Prajnaparamita*. No *Gandavyuha*, esta prática está profundamente associada à vida do Bodhisattva conhecido como Samantabhadra, e a *bodhicarya*, a vida de iluminação, é identificada com a *bhadracarya*, a vida de Bhadra, isto é, Samantabhadra. Samantabhadra fica assim em contraste com Manjusri no *Gandavyuha*; a ideia de personalidade, poderíamos dizer, entrou aqui. Na *Prajnaparamita Sutras*, *Prajna* permanece impessoal por completo.

[1]: Anuttarayai samyaksambodhaye cittam utpadya. Idzumi, p. 154.

Um dos *sutras*[1] apresenta o seguinte:

«Há apenas algumas pessoas neste mundo que conseguem perceber claramente o que o Buda, o *Dharma* e o *Sangha* são e segui-los fielmente... Menores são aqueles que conseguem elevar as suas mentes à iluminação suprema.[2]... Menos ainda são aqueles que praticam a *Prajnaparamita*... Menos e cada vez menos ainda são aqueles que, praticando da maneira mais firme a *Prajnaparamita* e finalmente atingindo o estágio de Não-retorno, habitam no estado de condição de Bodhisattva...».

A frase habitual em sânscrito para «o desejo de iluminação» é *bodhicittotpada*, que é a abreviatura de *anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam* — isto é, «ter uma mente elevada à iluminação suprema». Traduzir a frase por «despertar a ideia de iluminação» seria incorreto e enganador, como será explicado mais adiante. Pois é o equivalente a *anuttaram samyaksambodhim akanksamana*, «ansiando pela iluminação suprema»,[3] ou a *anuttarayam samyaksambodhau pranidhanam parigrihya*, «acalentando um desejo intenso de iluminação suprema».[4] No *Gandavyuha*, temos expressões tais como estas, que transmitem a mesma ideia: *vipula-kripa-karana-manasa, paryesase 'nuttamam bodhim*, «elevando uma compaixão de longo alcance, tu buscas a iluminação suprema»;[5] *ye bodhiprarthayante*, «aqueles que desejam a iluminação».[6]

Anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam, cuja forma abreviada, como já referido, é *bodhicittotpadam*, também é equivalente a *anuttarayam samyaksambodhau pranidadhati*.[7] *Pranidadhati* significa dar a inteira atenção a algo, isto é, resolver firmemente realizar a obra.

[1]: O Astasahasrika, editado por Rajendralala Mitra, p. 60 ff.

[2]: Tebhyo 'pyalpebhyo 'lpatarakas te ye 'nuttarayam samyaksambodhau cittanyutpadayanti.

[3]: Saddharma-pundarika, editado por Kern e Nanjio, p. 414. [4]: Op. cit., p. 43.

[5]: Idzumi, p. 152. [6]: Op. cit., p. 154.

[7]: Esta expressão é usada por Maitreya quando louva a determinação de Sudhana de seguir o curso da condição de Bodhisattva. Durlabhah kulaputras te sattvah sarvaloke ye 'nuttarayam samyaksambodhau pranidadhanti. MS. Idzumi, p. 1321.

O *Pranidhana* do Bodhisattva é a sua determinação intensa de levar a cabo o seu plano de salvação universal. Naturalmente, é necessário aqui ter um conhecimento adequado ou uma total compreensão intelectual da obra que ele pretende realizar, mas um *Pranidhana* é muito mais do que isto, é a vontade de fazer. A mera intelectualidade não tem o respaldo do poder da vontade; o mero idealismo nunca pode ser uma agência executiva eficiente. O *Cittotpada* é uma forma de *Pranidhana*. «Conceber uma ideia» ou «despertar um pensamento» é uma coisa, e levá-la à ação é completamente outra, especialmente quando é realizada com intensidade e fervor.

Para *anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam*, os tradutores chineses têm geralmente uma frase que significa literalmente «elevar a mente da iluminação suprema». Esta não é, contudo, uma tradução exata. O sentido literal original é «ter uma mente elevada à iluminação» e não «elevar a mente da iluminação». Se fosse este último, poderíamos pensar que existe uma qualidade mental especial a ser chamada «mente da iluminação», e que por meio desta faculdade a mente de alguém se abre para la iluminação, ou que esta própria mente é a iluminação. Mas o sentido é realmente «acalentar o desejo de iluminação». É uma espécie de conversão, a viragem em direção à iluminação da mente que antes estava ocupada com algo mundano, ou o despertar de uma nova aspiração espiritual que estivera adormecida, ou uma nova orientação das atividades mentais de alguém por caminhos até então nunca sonhados, ou a descoberta de um novo centro de energia que abre uma perspetiva espiritual inteiramente nova. Podemos dizer que aqui se vislumbrou um vislumbre de iluminação que ajuda alguém a determinar o seu futuro curso de conduta, e que aqui um Bodhisattva entra no estágio da aspiração.

Existe um outro mal-entendido no que diz respeito à forma abreviada de *anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam*, com o qual me refiro à interpretação habitual por parte dos

eruditos do composto *bodhicittotpada* em sânscrito. Quando este é tomado de forma descuidada, como frequentemente se faz, pode parecer significar «despertar o pensamento da iluminação». Mas isto está errado, porque o composto significa simplesmente «acalentar o desejo de iluminação», isto é, «acalentar uma aspiração espiritual para a obtenção da iluminação suprema». *Citta* aqui não é «pensamento», mas «desejo», e *bodhicittotpadam* é, afinal, o encurtamento de *anuttarayam samyaksambodhau*[1] *cittam utpadam*. «Despertar ou elevar o pensamento da iluminação» significa, se é que significa algo de definido, ter a conceção de iluminação, ou descobrir o que significa a iluminação. Mas o *citta* tal como o temos não sugere tal conteúdo intelectual, pois é usado no seu sentido conativo. O *Cittotpada* é um movimento volitivo definitivamente feito em direção à realização da iluminação. Onde o intelecto está envolvido, os mahayanistas usam palavras tais como *jnana*, *mati*, *buddhi*, *vijnana*, etc. *Citta*, ou *cittasya*, ou *adhyasaya*, por outro lado, tem geralmente uma força conativa, e os tradutores chineses adotaram muito apropriadamente *hsin* para ele.

Quer *citta* derive da raiz *ci*, «reunir», ou *cit*, «perceber», o uso no *Mahayana* é decididamente não intelectual, mas afetivo e volitivo. O *Citta* é uma disposição, predileção ou atitude caraterística da mente. O *Bodhicittotpada* é, portanto, uma nova agitação espiritual que desloca o centro de energia de alguém. É o tornar-se consciente de uma nova aspiração religiosa que provoca um cataclismo na organização mental de uma pessoa. Um homem que tem sido um estranho para a vida religiosa acalenta agora um desejo intenso de iluminação, ou de omnisciência (*sarvajnata*), e todo o curso da sua vida futura fica por isso determinado — isto é o *Bodhicittotpada*.

A título de nota, desejo acrescentar o seguinte. Desde que o *Outlines of Mahayana Buddhism* foi publicado em 1907, as minhas perspetivas sobre o *Mahayana* mudaram nalguns detalhes, e há muitos pontos nele sobre os quais eu agora me exprimiria de

maneira diferente, especialmente em ligação com a explicação de alguns termos sânscritos.

[1]: O locativo nem sempre é respeitado. Por vezes está no dativo, por exemplo, anuttarayai samyaksambodhaye cittam utpadya (cópia de Idzumi do Gandavyuha, p. 154). Além disso, a forma bodha isolada é frequentemente usada para sambodhi e no dativo. Exemplos: Bodhaya cittam utpadyate (Rahder — Dasabhumika, p. 11, R); bodhaya cittam utpadya (Astasahasrika, pp. 62, 63, 71, 93, etc.); bodhaya cittam utpadyate (Gandavyuha, p. 169, etc.).

Por exemplo, ao tratar do *Bodhicitta*, defini-o como sendo «coração-inteligência», acrescentando que teoricamente o *Bodhi* ou *Bodhicitta* está em cada ser senciente e constitui a sua natureza essencial, só que na maioria dos casos se encontra envolvido em ignorância e egoísmo. Assim, o *Bodhicitta* é entendido como sendo uma forma do *Tathagatagarbha* ou *Alayavijnana*. Em certos aspetos, esta maneira de interpretar o *Citta* não está incorreta, visto que a iluminação suprema é a perfeição do *Citta*, isto é, que o *Citta*, quando totalmente desenvolvido, conduz à iluminação.

Mas agora considero que não é legítimo, do ponto de vista histórico, considerar o *Bodhicitta* da mesma maneira que fazemos com compostos tais como *atmagrahacitta*, *atmaparananatvacitta*, *bodhimargavipravasacitta*, etc. Pois, como proponho neste artigo, *bodhicitta* é a abreviatura de *anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam*, e é usado sinonimamente com *sarvajnatacitta*, pelo que *bodhicittotpada = sarvajnatacittotpada*.[1] O *Bodhi* é o que constitui a essência da condição de Buda, assim como o é a *Sarvajnata*, a omnisciência. É verdade que, mais tarde, esta ligação histórica entre o composto *bodhicitta* e a frase *anuttarayam samyaksambodhau cittam utpadam* foi totalmente esquecida, de modo que o *Bodhicitta* passou a ser tratado como tendo um valor técnico independente. Isto foi natural, e não é

necessariamente incorreto tratar assim o composto. Mas será bom recordar o que expliquei aqui.

[1]: No Gandavyuha, onde Maitreya descreve o desejo de iluminação como uma das coisas mais maravilhosas que um budista pode experienciar na sua carreira espiritual, o composto bodhicitta muda frequentemente para Sarvajnata, p. 1332 et passim. Nas traduções chinesas, fa p'u t'i hsin parece ser usado tanto para bodhicitta como para sarvajnatacitta. Fa p'u t'i hsin é enganador, como disse antes, embora tenhamos nos sutras, por exemplo, no Astasahasrika (p. 61), frases tais como bodhicittam utpadyanti ou bodhicittam upavrmhayanti. Que este último significa «elevar ou fortalecer o desejo de iluminação» é evidente pelo contexto, e o composto é usado, sem dúvida, para evitar a repetição da frase mais longa. Embora assim seja na Prajnaparamita, no Gandavyuha, etc., os escritores posteriores dos textos budistas passaram a tratar o desejo de iluminação como se fosse uma faculdade específica da mente pela qual podemos testemunhar a verdade da iluminação. Como foi dito acima, isto não está totalmente errado, apenas ignora o significado histórico do termo. Quanto a traduzi-lo por «o gémeo da iluminação», o sentido original é aqui totalmente perdido.

No *Tathagata-guhyaka* ou no *Guhyasamaja Tantra*, encontro o *Bodhicitta* descrito de uma maneira mais abstrata e altamente técnica. O texto deve datar de muito mais tarde do que o *Gandavyuha*. Está misturado com uma grande quantidade de Tantrismo, que deve ser considerado como uma degenerescência do Budismo *Mahayana* puro. O tratamento do *Bodhicitta* desvia-se daquele do *Gandavyuha*, como veremos mais adiante. Abaixo estão as definições do *Citta* conforme dadas pelos diferentes Budas que constituem a grande e mística assembleia *Vajra*:

Vairochana: «Perceber um ser como desprovido de eficácia em si mesmo, diz-se não o perceber; se um ser é percebido como não sendo um ser, diz-se que ele é inalcançável.»[1]

Uma outra afirmação de Vairochana: «O *Bodhicitta* está livre de todo o devir, não está nem apegado nem desapegado dos *Skandhas*, *Dhatus* e *Ayatanas*; perscrutando a ausência de ego e a igualdade de todas as coisas, ele é a minha própria Mente, desde o início não nascida, e da natureza de *Sunyata*.»

Akshobhya: «[O *Bodhicitta* vê que] estas existências são não nascidas, que não são nem objetos individuais nem aquilo que constitui o seu ser; o *Citta* é como o céu e não tem substância-ego; e é aqui que o princípio da iluminação está firmemente estabelecido.»

Ratnaketu: «[O *Bodhicitta* vê que] todos os objetos individuais são não nascidas, estão desprovidos de formas de individualidade, são nascidos da ausência de ego das coisas; e é aqui que o princípio da iluminação está firmemente estabelecido.»

Amitayus: «Sendo os objetos individuais não nascidos, não há devir nem perceção; assim como o termo céu é usado [embora não tenha realidade], também se diz que o *Citta* é algo existente.»

Amoghasiddhi: «Os objetos individuais são, por natureza, iluminadores, são tão puros como o céu; quando não há [algo para ser designado] como iluminação ou realização, aí está o princípio da iluminação firmemente estabelecido.»

[1]: Este verso requer uma explicação completa, pois está expresso de forma demasiado abstrata e técnica.

2

Acalentar o desejo de iluminação não é um acontecimento comum na vida do budista mahayanista, pois este é o passo definitivo que ele dá em direção à meta, em distinção da vida do chamado seguidor do *Hinayana*. A iluminação não é um mero assunto pessoal que não diga respeito à comunidade em geral; o seu pano de fundo está assente no próprio universo. Quando eu estou iluminado, o *Dharmadhatu* inteiro está iluminado; de facto, a razão da minha iluminação é a razão do *Dharmadhatu*, os dois

estão da maneira mais íntima vinculados um ao outro. Portanto, o facto de eu ter sido capaz de conceber um grande anseio de iluminação significa que o mundo inteiro deseja ser libertado da ignorância e das más paixões. Este é o significado da seguinte afirmação feita por Sagaramegha, um dos instrutores que Sudhana visitou na sua longa peregrinação espiritual: «É na verdade bom para si que já tenha despertado o desejo de iluminação; isto é uma impossibilidade para aqueles que não acumularam suficiente reserva de mérito nas suas vidas passadas.».

Uma «reserva de mérito», assim chamada, só tem valor quando diz respeito ao bem-estar do mundo em geral. A menos que um homem seja capaz de examinar o campo inteiro de relações em que se encontra — isto é, a menos que a sua perspetiva espiritual se estenda até ao seu limite mais longínquo —, o seu «mérito» (*kusala*) não é real «mérito», e nenhuma acumulação de tal resultará no despertar do desejo de iluminação. Daí a importância extrema deste despertar.

Sagaramegha continua a louvar o facto de Sudhana acalentar o desejo, o que só é possível para aqueles que possuem as seguintes qualidades:

1. «Que as suas ações meritórias sejam de caráter universal e iluminadoras;

2. Que a sua obtenção do Samadhi esteja cheia da luz do conhecimento que deriva de caminhar no caminho da retidão;

3. Que sejam capazes de produzir o grande oceano de mérito;

4. Que nunca se cansem de acumular toda a espécie de purificações;

5. Que estejam sempre prontos a associar-se com bons amigos e a servi-los com reverência;

6. Que não sejam acumuladores de riqueza e nunca hesitem em dar as suas vidas por uma boa causa;

7. Que estejam livres do espírito de arrogância e, tal como a grande terra, tratem os outros com imparcialidade;

8. Que, estando os seus corações cheios de amor e compaixão, estejam sempre a pensar no bem-estar dos outros;

9. Que estejam sempre amigavelmente dispostos para com todos os seres nos vários caminhos da existência;

10. Que desejem sempre ser admitidos na comunidade dos Budas.»

Sagaramegha conclui agora que apenas àquelas almas que estão dotadas destas aspirações, afetos e disposições é concedido o privilégio de acalentar o desejo de iluminação. Pois este desejo de iluminação é realmente despertado a partir de:

1. Um grande coração amoroso (mahakarunacitta) que deseja proteger todos os seres;

2. Um grande coração compassivo (mahamaitricitta) que deseja sempre o bem-estar de todos os seres;

3. O desejo de tornar os outros felizes (sukhacitta), o qual provém de vê-los sofrer todas as formas de dor;

4. O desejo de beneficiar os outros (hitacitta) e de os libertar dos males e das ações erradas;

5. Um coração simpático (dayacitta) que deseja proteger todos os seres de pensamentos atormentadores;

6. Um coração sem impedimentos (asangacitta) que deseja ver todos os impedimentos removidos para os outros;

7. Um coração grande (vipulacitta) que preenche o universo inteiro;

8. Um coração infinito (anantacitta) que é como o espaço;

9. Um coração sem mácula (vimalacitta) que vê todos os Budas;

10. Um coração puro (visuddhacitta) que está em conformidade com a sabedoria do passado, do presente e do futuro;

11. Um coração-sabedoria (jnanacitta) pelo qual se pode entrar no grande oceano da omnisciência.

As citações adicionais do *Dasabhumika*[1] lançarão mais luz sobre os passos preliminares que conduzem ao desejo de iluminação, sobre as razões pelas quais a iluminação é desejada, sobre os elementos constituintes da iluminação e sobre o efeito da iluminação. Tanto o *Dasabhumika* como o *Gandavyuha* pertencem, no Tripitaka chinês, à coleção do *Mahayana* conhecida como o *Kegon-gyo*.[2]

Quais são as condições preliminares que conduzem ao acalentar do desejo de iluminação suprema? São elas:

1. «A reserva de mérito (*kusalamula*) está bem preenchida;
2. As ações de bondade (*charana*) são bem praticadas;
3. As provisões morais necessárias (*sambhara*) estão bem armazenadas;
4. Os Budas foram respeitosamente servidos (*paryupasita*);
5. As obras de pureza (*sukladharma*) estão bem realizadas;
6. Existem bons amigos (*kalyanamitra*) amigavelmente dispostos;
7. O coração está completamente limpo (*visuddhasaya*);
8. A largueza de vistas (*vipuladhyasaya*) está firmemente assegurada;
9. Uma fé profunda e sincera (*adhimukti*) está estabelecida;

[1]: Edição de Rahder, p. 11, R. [2]: O título sânscrito do *Kegon-gyo* é *Avatamsaka*, conforme colhemos do *Mahavyutpatti* e também do *Chih-yuan Lu*, um catálogo do Tripitaka chinês compilado em 1285-1287 d.C., mas é *Gandavyuha* de acordo com

o comentário de Fa-tsang sobre o *Kegon-gyo* de sessenta fascículos. *Avatamsaka* significa «uma grinalda», e *ganda* é «uma flor de tipo comum», e *vyuha* «um arranjo ordenado» ou «arranjo». A partir disto, *Kegon* corresponde mais exatamente a *Gandavyuha* do que a *Avatamsaka*. *Ke* (*hua*) é uma flor, e *gon* (*yen*) ou *shogon* (*chuang-yen*) em chinês é o equivalente a *vyuha*.

Quando os conteúdos do *Kegon* chinês, seja de sessenta ou de oitenta fascículos, são examinados, descobrimos que existiam no início muitos *sutras* independentes que foram mais tarde compilados numa única coleção enciclopédica, visto que as matérias tratadas neles são todas classificáveis sob uma única cabeça, e vieram a ser conhecidos como o *Avatamsaka* ou *Kegon*. Será melhor restringir o uso de *Avatamsaka* a toda a coleção do *Kegon* e *Gandavyuha* ao texto sânscrito como um texto independente, embora constitua o último capítulo do *Kegon* de sessenta e oitenta fascículos. O *Kegon* de quarenta fascículos corresponde ao *Gandavyuha*. Ver também p. 73 *et seq.* deste livro.

10. Há a presença de um coração compassivo (*karuna*).»

De acordo com o *Dasabhumika*, estas dez coisas são necessárias para o despertar do desejo de iluminação. Ter este desejo é, em si mesmo, uma grande experiência budista, que não ocorre sem alguma preparação espiritual. Ele brota de uma semente profundamente lançada na terra e bem nutrida. Uma das ideias que requerem aviso especial na enumeração aqui citada é a referência aos bons amigos. A sua boa vontade e assistência são instrumentos poderosos no cultivo da aspiração budista. O *Gandavyuha* é enfático a este respeito.

Todos os *sutras* pertencentes à literatura *Kegon* têm uma inclinação deliberada para a enumeração decimal, e mesmo quando não há aparentemente nenhuma necessidade intrínseca para preencher a fórmula exigida, o autor ou compilador procede escrupulosamente a contar uma série completa de dez. Assim, na

recapitulação acima, as ideias pertencentes a uma categoria são divididas em tantas cabeças, evidentemente sem outro propósito senão o de manter a forma.

«Reserva de mérito», «ações de bondade», «provisão moral» e «obra de pureza» podem ser reunidas sob a única cabeça de conduta moral. Se isto for possível, as condições necessárias para despertar do desejo de iluminação podem ser resumidas assim: (1) conduta moral, (2) a disposição amigável dos Budas e dos bons amigos, e (3) um coração puro, verdadeiro, amoroso e omnipresente. Quando estas três condições são perfeitamente cumpridas, diz-se que o *Bodhicitta* ergue a sua cabeça e está pronto para uma evolução posterior.

A questão seguinte é: porque é o desejo de iluminação suprema tão necessário na vida de um mahayanista devoto? Ou simplesmente: o que tem a iluminação budista a ver com a nossa vida? O *Dasabhumika*[1] apresenta as seguintes razões:

1. Para a realização do conhecimento do Buda (*jnana*);

2. Para a obtenção dos dez poderes (*dasabala*);

[1]: Rahder, p. 11, S.

3. Para a obtenção da grande ausência de medo (*mahavaisaradya*);

4. Para a obtenção da verdade da igualdade que constitui a condição de Buda (*samatabuddhadharma*);

5. Para proteger e assegurar o mundo inteiro (*sarvajagatparitrana*);

6. Para a purificação de um coração apiedado e compassivo (*kripakaruna*);

7. Para a obtenção de um conhecimento que não deixa nada desconhecido (*asesajnana*) nas dez direções do mundo;

8. Para a purificação de todas las terras de Buda, de modo que prevaleça um estado de não apego (*asanga*);

9. Para a perceção do passado, do presente e do futuro num único momento (*ksanabodha*);

10. Para o girar da grande roda do *Dharma* (*dharmacakrapravartana*) no espírito da ausência de medo.

A partir disto, podemos ver em parte quais são os elementos da iluminação suprema, pois as razões dadas para a sua realização já se encontram envolvidas nela como os seus próprios constituintes. Então, quais são estes constituintes? São eles:

1. O conhecimento que pertence à condição de Buda, e que perscruta tudo o que está no espaço e no tempo — o conhecimento que vai além do reino da relatividade e da individuação, porque penetra em cada canto do universo e examina a eternidade num único vislumbre;

2. O poder da vontade que abate qualquer obstrução possível que se atravesse no seu caminho quando deseja atingir o seu fim último, que é a libertação do mundo inteiro do vínculo do nascimento e da morte;

3. Um amor ou compaixão omnipresente que, em combinação com o conhecimento e o poder da vontade, nunca cessa de engendrar todos os meios para promover o bem-estar espiritual de cada ser senciente.

A fim de clarificar ainda mais a natureza da iluminação conforme concebida pelos mahayanistas, o seguinte é retirado novamente do *Dasabhumika*, de acordo com o qual o desejo de iluminação compreende em si os seguintes elementos:

1. Um grande coração compassivo, que é o fator principal do desejo;

2. O conhecimento nascido da sabedoria transcendental, que é o elemento governante;

3. Os meios hábeis, que funcionam como um agente protetor;

4. O coração mais profundo, que lhe dá um suporte.

E, além disso, o *Bodhicitta* é:

5. Da mesma medida com o poder do *Tathagata*;

6. Dotado do poder de discernir o poder e a inteligência de todos os seres (*sattvabalabuddhi*);

7. Direcionado para o conhecimento da não obstrução (*asambhinnajnana*);

8. Em conformidade com o conhecimento espontâneo (*svayambhujnana*);

9. Capaz de instruir todos os seres nas verdades do Budismo de acordo com o conhecimento nascido da sabedoria transcendental;

10. Estendendo-se até aos limites do *Dharmadhatu*, que é tão amplo quanto o próprio espaço.

Nestas qualificações também se pode ver o que se quer dizer com acalentar o desejo de iluminação. O acalentar do desejo carimba imediatamente um homem como um Bodhisattva e, assim, distingue-o dos outros seguidores do Budismo; pois ele detém um grande coração compassivo para com todos os seres, e também possui perspicácia de perceção espiritual interior que perscruta a natureza da existência, e, mais ainda, o poder de controlar o amor com a sabedoria e de temperar a sabedoria com o amor, de modo que é capaz de se adaptar às condições da existência em constante mudança.

«Visto que o desejo de iluminação é composto por todos estes atributos conforme aqui descritos, o Bodhisattva é capaz de produzir os seguintes resultados no momento em que este desejo se afirma nas profundezas do seu ser.»[1][2]

[1]: Ibid., 11, 1. [2]: Ibid., pp. 11-12, U.

1. Ele passa além do estágio de um ser comum;
2. Ele entra na fileira da condição de Bodhisattva;
3. Ele nasce na família dos *Tathagatas*;
4. Ele é irrepreensível e sem falhas na sua honra familiar;
5. Ele afasta-se de todos os caminhos mundanos;
6. Ele entra numa vida supramundana;
7. Ele está estabelecido nas coisas pertencentes à condição de Bodhisattva;
8. Ele habita na morada do Bodhisattva;
9. Ele é acolhido imparcialmente nos grupos de *Tathagatas* do passado, do presente e do futuro;
10. Ele é, em última análise, destinado à iluminação suprema.

Quando ele assume assim a sua morada nestas coisas, diz-se que ganhou o primeiro estágio de um Bodhisattva conhecido como Alegria (*pramudita*), porque está agora inabalável na sua fé.

Estas passagens do *Dasabhumika* que definem a origem, a natureza, o alcance e o resultado do *Bodhicitta* ou do desejo de iluminação são suficientemente explícitas. Podemos compreender de que pesada significação esta aspiração é para os mahayanistas. É quase como a própria realização. Quando está suficientemente despertada de forma forte, o curso do budista determina-se a si mesmo a partir de então. Se o *Bodhicittotpada* ou *Bodhicitta* não passasse de mero pensar na iluminação, mesmo como algo da maior importância na vida de um budista, o *Citta* como «pensamento» de modo nenhum poderia alcançar tanto quanto é descrito acima.

O *Citta* não é uma ideia, não é mero pensar, é um desejo ou aspiração intensa que provoca um rearranjo ou reconstrução total de todas as experiências anteriores feitas pelo budista. O *Citta* é a razão de ser de alguém, é a vontade original que constitui o fundamento da personalidade de uma pessoa. Caso contrário, o significado da maneira enérgica com que o editor do *Gandavyuha* se esforça por descrever a natureza do *Bodhicitta* torna-se incompreensível, como se verá nas páginas seguintes.

3

Quando o jovem peregrino budista Sudhana vai ter com o Bodhisattva Maitreya para receber instrução, este último louva primeiro Sudhana pela sua forte determinação em buscar a verdade final do Budismo; e, antes de abrir a sua magnífica Torre de Vairochana para a observação e contemplação do jovem, ele elogia as virtudes do *Bodhicitta*, impelido pelo qual, na verdade, o jovem peregrino visitou até agora um instrutor após outro até chegar a Maitreya. Se não fosse por este ardente desejo de iluminação, Sudhana nunca teria empreendido a sua árdua tarefa de peregrinar entre os videntes e filósofos, os homens e mulheres sábios, que provavelmente representam até certo ponto personagens históricas da época. O *Gandavyuha* é, na verdade, o registo dessas lutas intelectuais e espirituais que ocorrem em torno da questão: «O que é a vida de um Bodhisattva?», isto é, «Qual é o significado da vida humana?». O despertar do *Bodhicitta* é a chave para este enigma eterno, daí a caraterização mais alargada e exaustiva de Maitreya sobre o *Bodhicitta*, «o desejo de iluminação».

«Muito bem», disse Maitreya a Sudhana, «muito bem, Ó filho de uma boa família! Já despertaste o desejo de iluminação suprema, a fim de beneficiares o mundo, de o conduzires à felicidade, de resgatares todos os seres dos sofrimentos e de adquirires todas as verdades do Budismo. Ó filho de uma boa família, tu tens muitas vantagens, desfrutas da vida de um ser humano, vives no mundo dos seres vivos, vives na época em que um *Tathagata* apareceu, entrevistaste o bom amigo Manjusri. Tu és na verdade um bom recetor da verdade, estás bem nutrido com reservas de mérito, bem apoiado por obras de pureza, já estás bem limpo na compreensão, grande na intuição, já estás bem protegido por todos os Budas, bem guardado por bons amigos, pela razão de que já despertaste sinceramente o desejo de iluminação suprema.

«[Vou dizer-te o que o *Bodhicitta* significa para nós, seguidores do *Mahayana*.]»[1]

O *Bodhicitta* [isto é, o desejo de iluminação] é como uma semente, porque a partir dele crescem todas as verdades do

Budismo. É como uma quinta, porque aqui se produzem todas as coisas de pureza para o mundo. O *Bodhicitta* é como a terra, porque todos os mundos são sustentados por ele. É como a água, porque toda a sujidade das paixões é por ele limpa. É como o vento, porque sopra por todo o mundo sem que nada obstrua o seu curso. É como o fogo, porque consome todo o combustível da má lógica.

O *Bodhicitta* é como o sol, porque não deixa nada por iluminar na terra. É como a lua, porque preenche até à perfeição todas as coisas de pureza. É como uma lâmpada, porque traz as coisas para a luz. É como um olho, porque percebe onde a estrada é plana e onde é irregular.

O *Bodhicitta* é como uma autoestrada, porque conduz a pessoa à cidade do conhecimento. É como um vau sagrado, porque afasta tudo o que não é apropriado. É como uma carruagem, porque transporta todos os Bodhisattvas. É como uma porta, porque se abre para todas as ações do Bodhisattva.

O *Bodhicitta* é como uma mansão, porque é o retiro onde o *Samadhi* e a meditação são praticados. É como um parque, porque é onde o usufruto da verdade (*dharmarati*) é experienciado. É como uma casa de habitação, porque é onde todo o mundo está confortavelmente abrigado. É como um refúgio, porque dá uma morada salutar a todos os seres. É como um asilo, porque é por onde todos os Bodhisattvas caminham.

O *Bodhicitta* é como um pai, porque protege todos os Bodhisattvas. É como uma mãe, porque cria todos os Bodhisattvas. É como uma ama de leite, porque cuida de todos os Bodhisattvas. É como um bom amigo, porque dá bons conselhos a todos os Bodhisattvas. É como um rei, porque domina as mentes de todos os *Sravakas* e dos *Pratyekabuddhas*. É como um grande soberano, porque cumpre todos os excelentes votos.

[1]: O que se segue baseia-se principalmente nas traduções chinesas, embora os manuscritos originais em sânscrito tenham sido constantemente utilizados em ligação com o chinês. A versão

em português não é literal, sendo a ideia mostrar ao leitor que significação o Bodhicitta tem no ensinamento do Budismo Mahayana.

O *Bodhicitta* é como um grande oceano, porque abriga todas as gemas das virtudes. É como o Monte Sumeru, porque se ergue imparcialmente acima de todas as coisas. É como o Monte Cakravada, porque sustenta todo o mundo. É como o Monte Himalaia, porque produz toda a espécie de ervas-conhecimento. É como o Monte Gandhamadana, porque abriga todo o tipo de fragrância-virtude. É como o espaço, porque espalha infinitamente o mérito da bondade.

O *Bodhicitta* é como uma flor de lótus, porque nunca é estragado pelas coisas deste mundo. É como um elefante, porque é obediente. É como um cavalo de boa raça, porque está livre de natureza má. É como um cocheiro, porque vigia todas as verdades do *Mahayana*.

O *Bodhicitta* é como um medicamento, porque cura todas as doenças das paixões. É como um abismo, porque submerge tudo o que é mau. É como um *vajra*, porque penetra em tudo.

O *Bodhicitta* é como uma caixa de incenso, porque contém a fragrância da virtude. É como uma grande flor, porque deleita aqueles que a avistam. É como o sândalo, porque arrefece o calor da ganância. É como *Kalapa*, porque a sua fragrância penetra através de todo o *Dharmadhatu*. O *Bodhicitta* é como *Sudarsana*, que é o rei da medicina, porque destrói todas as doenças que surgem das paixões (*klesa*). É como uma pomada chamada *Vigama*, porque extrai todas as setas das paixões (*anusaya*).

O *Bodhicitta* é como Indra, porque é o suserano de todos os deuses. É como Vaisravana, porque destrói toda a dor da pobreza. É como Sri, porque está embelezado com todas as virtudes.

O *Bodhicitta* é como um ornamento, porque todos os Bodhisattvas estão decorados com ele. É como o fogo que consome os *kalpas*, porque queima todas as corrupções. É como

uma grande erva medicinal conhecida como *Anirvrittamula*, porque faz surgir todas as verdades do Budismo.

O *Bodhicitta* é como uma gema-*Naga*, porque anula o veneno de todas as paixões. É como uma gema de água transparente, porque purifica a turbidez de todas as paixões. É como um *Cintamani* (gema dos desejos), porque fornece toda a riqueza que se deseja. É como um jarro mágico, porque cumpre cada desejo. É como uma árvore que concede desejos, porque a partir dela são derramados todos os ornamentos-virtude.

O *Bodhicitta* é como um manto feito de penas de ganso, porque nunca é manchado pela sujidade do nascimento e da morte. É como o fio puro de *Karpasa*, porque permanece desde o início brilhantemente luminoso.

O *Bodhicitta* é como um arado, porque limpa o campo da mente de todos os seres. É como as setas de ferro de Narayana, porque abate a visão de uma alma-ego. É como uma seta, porque perfura o alvo da dor. É como uma lança, porque vence o inimigo conhecido como paixão. É como uma cota de malha, porque protege a mente que se conforma à racionalidade. É como uma cimitarra, porque corta as cabeças das paixões.

É como uma lâmina de espada, porque corta a armadura do orgulho, do preconceito e da arrogância. É como uma navalha, porque corta as paixões (*anusaya*).[1] É como o estandarte de um lutador corajoso, porque abate o estandarte de Mara. É como um cortador afiado, porque fende a árvore da ignorância. É como um machado, porque corta a lenha dos sofrimentos. É como uma arma, porque protege a pessoa da violência.

O *Bodhicitta* é como uma mão, porque guarda o corpo das *Paramitas*. É como um pé, porque dá um suporte à virtude e ao conhecimento.

O *Bodhicitta* é como um instrumento cirúrgico, porque remove a bainha e a película da ignorância. É como um par de

pinças, porque retira a lasca da alma-ego. É como uma armação de cama, porque dá descanso às vexações das paixões (*anusaya*).

[1]: O Anusaya significa «o que dorme juntamente com» e é o Klesa.

O *Bodhicitta* é como um bom amigo, porque afrouxa todo o vínculo do nascimento e da morte. É como estar na posse de riqueza, porque afasta a pobreza. É como um grande instrutor, porque aponta o caminho para a vida de devoção do Bodhisattva. É como um depósito de tesouro, porque contém uma mente de mérito imperecível. É como uma fonte, porque dela brota um fornecimento inesgotável de conhecimento.

O *Bodhicitta* é como um espelho, porque revela todas as imagens da verdade. É como uma flor de lótus, porque é sem mácula. É como um grande rio, porque nele fluem as *Paramitas*, bem como as regras de aceitação. É como o Senhor das Serpentes, porque derrama nuvens de boas verdades. É como o dador de vida, porque sustenta o grande coração compassivo do Bodhisattva.

O *Bodhicitta* é como o néctar, porque faz com que se habite no reino da imortalidade. É como uma rede que tudo apanha, porque reúne e atrai cada ser dócil.

O *Bodhicitta* é como um cesto de sândalo, porque contém toda a fragrância da virtude. É como o medicinal *Agada*, porque preserva a saúde perfeita de uma pessoa. É como um medicamento antidótico, porque neutraliza o veneno dos prazeres sensuais. É como um encanto mágico, porque elimina o efeito venenoso da irracionalidade.

O *Bodhicitta* é como um turbilhão, porque varre cada obstrução e oposição diante de si. É como uma ilha de tesouro, porque produz o tesouro de cada fator de iluminação. É como uma boa família, porque dela emana cada obra de pureza. É como uma casa de habitação, porque é onde tudo o que é virtuoso tem o

seu refúgio. É como uma cidade, porque é onde todos os Bodhisattvas, como mercadores, realizam os seus negócios.

O *Bodhicitta* é como o mercúrio, porque limpa todos os impedimentos do *karma* e das paixões. É como uma preparação de mel, porque completa as provisões para a obtenção da omnisciência.

O *Bodhicitta* é como a autoestrada, porque conduz todos os Bodhisattvas à cidade da omnisciência. É como um repositório, porque guarda todas as obras de pureza. É como um aguaceiro, porque lava a poeira das paixões. É como um abrigo, porque fornece a todos os Bodhisattvas as instruções de que necessitam para o seu estabelecimento. É como a magnetite, porque se recusa a atrair o fruto da emancipação atingido pelos *Sravakas*. É como o lápis-lazúli, porque é por natureza sem mácula. É como uma safira, porque ultrapassa de longe todo o conhecimento que é realizado pelos *Sravakas* e pelos *Pratyekabuddhas*, bem como pelas pessoas do mundo.

O *Bodhicitta* é como um timbal, porque desperta todos os seres do seu sono nas paixões. É como a água pura, porque é essencialmente límpida e sem mácula. É como o ouro *Jambunada*, porque ofusca todas as reservas de mérito passíveis de obtenção neste mundo de coisas criadas. É como o grande príncipe das montanhas, porque se ergue acima de todo o mundo.

O *Bodhicitta* é como um abrigo, porque nunca recusa ninguém que possa vir. É como uma substância real, porque não há nele nada que seja irreal. É como uma gema que cumpre desejos, porque satisfaz cada coração.

O *Bodhicitta* é como um utensílio de sacrifício, porque por ele todo o mundo é gratificado. É como um ser iluminado, porque não há nada na mentalidade mundana que lhe seja comparável. É como uma corda, porque eleva todas as verdades do Budismo.

O *Bodhicitta* é como um bom aglutinador, porque sustenta a vida e os votos do Bodhisattva. É como um protetor, porque

protege o mundo inteiro. É como um vigia, porque refreia tudo o que é mau. É como a rede de Indra, porque subjuga as paixões que se assemelham aos *Asuras*. É como a corrente de Varuna, porque atrai e controla. É como o fogo de Indra, porque consome toda a energia de hábito, as paixões (*anusaya*) e os desejos impuros (*klesa*). É como um *Caitya*, porque é respeitado por todo o mundo, por seres humanos e por *Asuras*.

«Ó filho de uma boa família», concluiu então o Bodhisattva Maitreya, «o *Bodhicitta* é acompanhado por estes e outros inumeráveis méritos excelentes. Brevemente, que se saiba que os méritos do *Bodhicitta* são tão numerosos quanto as truths do Budismo e os méritos da condição de Buda. Por que razão? Porque é a partir do *Bodhicitta* que a vida de devoção do Bodhisattva inicia o seu primeiro passo, e que todos os *Tathagatas* do passado, do presente e do futuro fazem a sua aparição no mundo. Portanto, filho de uma boa família, quando o desejo de iluminação suprema é despertado, inumeráveis méritos são produzidos juntamente com ele, e também a consciência mais profunda da omnisciência evolui a partir dele.»

4

«[Mais disse o Bodhisattva Maitreya a Sudhana:]»

É como possuir a erva mística da ausência de medo, que dissipa as cinco formas de medo: para o proprietário da erva, o fogo perde o poder de queimar, o veneno o poder de matar, a espada o poder de ferir, a água o poder de afogar e o fumo o poder de sufocar. De igual modo, quando o Bodhisattva obtém a erva-*Bodhicitta* da omnisciência, o fogo da ganância não o pode queimar, o veneno da ira não o pode matar, a espada das paixões não o pode ferir, o oceano do devir não o pode afogar e o fumo das várias filosofias não o pode sufocar.

Como um homem que tem a erva mística da libertação pela qual todas as calamidades são afastadas, o Bodhisattva, quando é o proprietário da erva-*Bodhicitta* do conhecimento, é mantido para sempre fora do alcance do nascimento e da morte.

Como um homem que tem a erva-*Maghi*, que afasta todas as cobras venenosas devido à fragrância que emite, o Bodhisattva que está na posse do *Bodhicitta* afasta todas as cobras venenosas das paixões por meio da fragrância que emana do *Citta*.

Como um homem que, em virtude de possuir o encanto conhecido como Invencível, nunca é vencido pelo seu inimigo, o Bodhisattva torna-se inconquistável pelo exército antagonista do Maligno quando é o possuidor do invencível encanto-*Bodhicitta* da omnisciência.

Como um homem que, por virtude de possuir o encanto conhecido como *Vigama*, faz com que cada seta contra ele caia no chão, o Bodhisattva que está na posse do remédio-*Vigama* do *Bodhicitta* faz cair cada seta de ganância, ira e tolice, e também a da falsa especulação, que possa ser dirigida contra ele.

Como um homem que, estando na posse do grande encanto chamado *Sudarsana*, afasta todo o tipo de doença, o Bodhisattva que tem o grande encanto-*Sudarsana* do *Bodhicitta* fica livre da doença do conhecimento, bem como da doença das paixões.

Existe uma grande árvore medicinal chamada *Santana*, cuja casca tem uma grande qualidade curativa para todos os tipos de chagas e, contudo, a árvore mantém sempre a sua forma completa porque, assim que a casca é descascada, cresce nova casca. De igual modo, a partir do *Bodhicitta* acalentado pelo Bodhisattva, cresce a árvore da omnisciência, e aqueles que a veem e nela acreditam têm as suas chagas de paixão e de *karma* completamente curadas e, contudo, a árvore da omnisciência não mostra sinais, desde o início, de se tornar menos eficaz.

Existe uma grande árvore medicinal conhecida como *Anirvrittamula*, em virtude da qual todas as árvores em *Jambudvipa* ganham a força para crescer. De igual modo, a árvore *Anirvrittamula* do *Bodhicitta*, sendo acalentada pelo Bodhisattva, tem o poder de manter todos os aprendizes, os *Arhats*, os *Pratyekabuddhas* e os Bodhisattvas fortes em todas as coisas boas.

Existe uma planta medicinal conhecida como *Ratilambhya*, que, sendo esfregada no corpo, tornará a mente bem como o corpo fortes e saudáveis. De igual modo, quando o Bodhisattva agarra a planta *Ratilambhya* do *Bodhicitta*, ele cresce forte e saudável na sua mente e no seu corpo.

Existe uma planta medicinal conhecida como Boa Memória. Quando esta é dada, a memória melhora. De igual modo, quando a planta da boa memória do *Bodhicitta* é administrada, o Bodhisattva retém na sua mente cada boa verdade do Budismo.

Existe uma planta medicinal conhecida como Grande-Flor-de-Lótus, a qual dá a uma pessoa uma vida com a duração de um *kalpa*. De igual modo, quando o medicamento da Grande-Flor-de-Lótus do *Bodhicitta* é dado ao Bodhisattva, a sua vida prolongar-se-á conforme ele desejar, mesmo por um número incontável de *kalpas*.

Existe uma planta medicinal conhecida como Invisível, a qual torna a pessoa invisível tanto para seres humanos como para seres não humanos. De igual modo, quando a planta medicinal Invisível do *Bodhicitta* é tomada, o Bodhisattva, em qualquer condição em que vagueie, torna-se invisível para todos os seres malignos.

Existe uma gema, rainha das gemas, no grande oceano, que é conhecida como Grande-Acumulação-de-Tesouros-de-Gemas (*sarvamaniratnasamuccayam*). Quando esta se encontra presente, mesmo o fogo do fim do mundo que possa destruir todos os outros mundos não consegue consumir sequer uma gota de água neste oceano. De igual modo, quando o *Bodhicitta* é acalentado no coração do Bodhisattva, o qual é para ele a gema-rei, *Sarvamaniratnasamuccaya*, nem um único jota dos grandes votos direcionados para a omnisciência desaparecerá jamais dele. Contudo, permitam que a sua aspiração após a omnisciência (*sarvajnatacittotpada*)[1] seja reduzida a nada, e toda a sua reserva de mérito desvanecer-se-á.

Existe uma gema conhecida como Grande-Massa-de-Iluminação (*sarvaprabhasasamuccaya*), príncipe de todas as gemas, que ofusca, quando é usada como colar, todas as outras joias ornamentais. De igual modo, a gema *Sarva-prabhasa-samuccaya* do *Bodhicitta* acalentada pelo Bodhisattva, que ele usa como o seu colar espiritual, ofusca todos os ornamentos que decoram as mentes dos *Sravakas* e dos *Pratyekabuddhas*.

Existe uma grande gema que, quando lançada em água turva, a torna completamente transparente. O *Bodhicitta* acalentado pelo Bodhisattva é como esta gema purificadora da água, pois por esse meio toda a sujidade da água das paixões é completamente purificada.

Existe uma gema que preserva o seu proprietário de ser afogado no oceano, mesmo quando este é lançado nele. A aspiração do Bodhisattva após a omnisciência é como esta gema da água; quando ele a possui, é salvo de ser afogado no oceano da transmigração.

Quando um pescador que carrega consigo uma Gema-Serpente desce para debaixo das ondas, todas as portas do palácio da Serpente abrir-se-lhe-ão, e ele não será ferido pelos habitantes do oceano. De igual modo, quando o Bodhisattva está provido da sua aspiração após a omnisciência, a qual é a sua Gema-Serpente espiritual, ele é capaz de entrar sem ser ferido em todas as moradas no mundo do desejo.

Assim como a coroa de gema usada por Sakra ofusca todas as outras coroas nas cabeças dos deuses menores, assim a coroa de gema do Bodhisattva, que ele usa na forma da aspiração após a omnisciência sobre a sua testa dos grandes votos, brilha por todo o tríplice mundo.

Assim como quando um homem obtém uma grande gema-*Cintamani*, toda a possibilidade de pobreza é afastada, assim o Bodhisattva, quando acalenta a aspiração após a omnisciência

comparável à grande gema de *Cintamani*, será salvo das ameaças da vida.

Existe uma gema refletora do sol que, quando segurada contra o sol, produzirá fogo. A aspiração do Bodhisattva após a omnisciência assemelha-se a esta gema refletora do sol, pois quando é segurada contra o sol de *Prajna*, produzirá o fogo de *Prajna*.

Existe uma gema refletora da lua que, quando segurada contra a luz da lua, produzirá água. A aspiração do Bodhisattva após a omnisciência assemelha-se a esta gema refletora da lua, pois quando é segurada contra a luz do luar da reserva de mérito, produzirá a água dos votos e da reserva de mérito.

Existe uma gema-*Cintamani* que decora a cabeça do Rei Mahanaga, a qual afasta todas as ameaças dos seus inimigos. O *Bodhicitta* que emana do grande coração compassivo do Bodhisattva é como esta gema-*Cintamani* que lhe decora a cabeça, e distanciará todos os males que possam surgir dos caminhos malignos da existência.

Existe um grande rei das gemas conhecido como Recetáculo-Embelezador-do-Mundo, que permanece sempre perfeito, por mais que cumpra cada desejo acalentado por todos os seres. De igual modo, o grande tesouro de gemas do *Bodhicitta* que é possuído pelo Bodhisattva concede-lhe cada desejo que possa ter, permanecendo todo o tempo completo em todos os aspetos.

[1]: É de notar que as cópias em sânscrito têm «aspiração após a omnisciência» e não «aspiração após a iluminação». Como veio a sarvajnata a substituir bodhi?

Uma grande gema está na posse do governante supremo do mundo, a qual dissipa as trevas onde quer que se encontre, irradiando os seus raios em todas as direções. De igual modo, o grande tesouro real de gemas do *Citta* despertado para a omnisciência dissipa todas as trevas da ignorância que pairam

sobre cada caminho da existência, à medida que liberta a grande luz do conhecimento no mundo do desejo.

Existe um grande tesouro de gemas azuis de Indra que transforma tudo o que toca na sua própria cor. De igual modo, a grande gema azul de Indra do *Citta* despertado para a omnisciência reflete-se em todos os seres e transfere toda a reserva de mérito para eles, fazendo com que assumam a cor de gema de Indra do próprio *Citta*.

Uma gema de olho de gato pode ser deixada entre a sujidade por centenas de milhares de anos e, contudo, será encontrada completamente livre de contaminação. De igual modo, o tesouro de gemas do *Bodhicitta* não é manchado pelas falhas do mundo do desejo, por mais tempo que permaneça enterrado nele, pois a gema-*Citta* é a própria pureza.

Como uma gema chamada Luz-Pura, cujo brilho ofusca todas as outras gemas, o tesouro do *Bodhicitta* ofusca todas as virtudes pertencentes aos de mente simples, aos aprendizes e aos *Pratyekabuddhas*.

Existe um grande tesouro de gemas conhecido como Consagrado-ao-Deus-do-Fogo, cujo brilho dispersa cada partícula possível de trevas. De igual modo, o grande tesouro de gemas do *Bodhicitta* é igual no seu brilho ao Consagrado-ao-Deus-do-Fogo e, acompanhado de reflexo, dispersa cada partícula de trevas causada pela ignorância.

Existe uma gema preciosa no grande oceano, de valor incalculável; ela cai na mão de um mercador e, quando é levada para a loja, todas as gemas ali presentes, centenas de milhares delas, transformam-se numa massa escura de pedras sem valor. De igual modo, o grande tesouro de gemas do *Bodhicitta*, enquanto habita no grande oceano do nascimento e da morte, embarca no barco dos votos e, quando o Bodhisattva, assim equipado, profundo e constante na fé, entra na cidade da emancipação, todas as virtudes da condição de *Sravaka* e da

condição de *Pratyekabuddha* se afundam numa total insignificância.

Existe um grande tesouro de gemas chamado Soberano Supremo que é mantido em *Jambudvipa*, a 40 000 *yojanas* de distância do sol e da lua, e no qual se refletem todas as iluminações e decorações que ornamentam as mansões palacianas no sol e na lua. De igual modo, a gema Soberano Supremo do *Bodhicitta*, enquanto despertada no meio da transmigração, está preenchida com virtudes de pureza e reflete em si todas as iluminações e decorações que ornamentam o reino da condição de Buda, o qual se estende tão infinitamente quanto o *Dharmadhatu* ou o espaço e onde o conhecimento supremo do *Tathagata* brilha como o sol e a lua.

O valor deste tesouro de gemas Soberano Supremo é tal que nenhuma coleção de tesouros mundanos — ouro, prata, cereais, pedras preciosas, flores, fragrâncias, grinaldas, vestes, etc. — o pode jamais superar, até onde alcança a luz da lua e do sol. De igual modo, o valor da gema Soberano Supremo do *Bodhicitta* nunca pode ser superado, enquanto a inteligência suprema do omnisciente continuar a iluminar o passado, o presente e o futuro, em razão dos méritos, condicionados ou incondicionados, que pertencem aos deuses, homens, *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*.

Existe um grande tesouro de gemas chamado Matriz-do-Arranjo-do-Oceano no qual se refletem todas as vistas magníficas do oceano. De igual modo, o grande tesouro de gemas, Matriz-do-Arranjo-do-Oceano, do *Bodhicitta* reflete em si todas as vistas magníficas do oceano da inteligência suprema que é o reino do omnisciente.

Assim como não há nada comparável em valor ao ouro celestial *Jambunada*, exceto o grande tesouro-rei de gemas da mente, assim também não há nada comparável (em valor espiritual) ao ouro *Jambunada* do *Bodhicitta*, exceto a mente-rei de inteligência suprema pertencente ao omnisciente.

Assim como aquele que domina a arte de controlar o dragão pode andar livre e destemidamente entre dragões e serpentes, assim também aquele que possui o *Bodhicitta* anda livre e destemidamente entre dragões e serpentes das paixões, porque ganhou o domínio completo do *Bodhicitta* — como que da arte de domar dragões.

Assim como um guerreiro revestido de armadura é invencível pelo inimigo, assim também o *Bodhicitta* é invencível pelas paixões inimigas, porque está protegido pela armadura do *Bodhicitta*.

Quando uma pitada do pó de sândalo celestial é queimada, o seu aroma difunde-se por todo o quiliocosmo, e vale muito mais do que todos os tesouros que podem preencher o tríplice quiliocosmo. De igual modo, o sândalo celestial do *Bodhicitta*, mesmo um único jota da sua fé profunda, é suficiente para se difundir por todo o *Dharmadhatu* com o seu aroma fragrante insuperável pelas realizações espirituais de todos os aprendizes e *Pratyekabuddhas*.

Existe um tesouro de sândalo conhecido como sândalo branco que, quando aplicado ao corpo, acalma todas as formas de febre e dá frescura a todo o asilo. De igual modo, o sândalo branco do *Bodhicitta* arrefece a febre das paixões, das especulações, da ganância, da ira e da tolice, e dá felicidade ao asilo do conhecimento supremo.

Assim como o Monte Sumeru, rei de todas as montanhas, transforma tudo o que dele se aproxima na sua própria cor de sol, assim também o *Bodhicitta* transforma cada Bodhisattva que dele se aproxima na cor da omnisciência.

Assim como não há árvores a crescer em *Jambudvipa* cujas flores possam competir em fragrância com aquela emitida pela casca de uma árvore *Kovidara* chamada *Pariyatraka*, assim também não há reservas de bem, nem mentes incondicionadas, nem moralidades, ni *Samadhis*, nem conhecimentos

transcendentais, nem emancipações, nem conhecimentos, nem perspetivas filosóficas pertencentes aos *Sravakas* e aos *Pratyekabuddhas* que possam exceder em fragrância aquela que emana da semente do *Bodhicitta*, das árvores dos votos, do dorso da virtude e do conhecimento pertencentes aos Bodhisattvas.

Enquanto o cálice de *Pariyatraka*, uma árvore *Kovidara*, não se encontra ainda totalmente aberto, sabe-se que ele é o repositório de muitas centenas de milhares de flores. De igual modo, enquanto o cálice da árvore *Pariyatraka* do *Bodhicitta* que contém uma reserva de mérito ainda não se abriu em plena floração, compreende-se que ele é o repositório onde flores de iluminação incontáveis em número estão guardadas, quer pertençam aos deuses ou aos homens.

A fragrância das flores de *Pariyatraka* é tal que uma veste mantida nelas por um dia participa dela de forma tão forte que ultrapassa o odor fragrante de uma veste embebida por centenas de milhares de dias nas flores da árvore *Campaka* ou da *Varshia* ou da *Sumana*. De igual modo, a fragrância da virtude e do conhecimento do Bodhisattva penetra, mesmo quando o seu *Bodhicitta* é mantido vivo apenas através de uma única vida sua, em cada canto nas dez direções onde as pegadas do Buda são descobríveis. Esta fragrância não se encontra em toda a boa obra incondicionada e conhecimento alcançáveis pelos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*, por mais tempo que, digamos, por centenas de milhares de *kalpas*, alguém possa permanecer embebido neles.

Existe uma árvore chamada *Nadikeri* que cresce numa ilha no meio do oceano, e tudo o que lhe pertence, desde as suas raízes até às suas flores, frutos, etc., está constantemente a dar alimento às pessoas, e nada nela se esgota jamais. De igual modo, o *Bodhicitta*, desde o seu primeiro despertar para um grande coração compassivo e voto até à obtenção da iluminação pela qual o reto *Dharma* permanece estabelecido, nunca cessa de dar alimento ao mundo.

Existe uma solução mágica conhecida como *Hatakaprabhasa*, da qual um *pala* transforma mil *palas* de cobre em ouro genuíno, ao passo que mil *palas* de cobre são incapazes de provocar qualquer mudança na solução mágica. De igual modo, uma solução de um *pala* do *Bodhicitta*, que é dedicada à obtenção da omnisciência por meio de uma reserva de mérito, é capaz de transformar todas as coisas de cor de cobre, tais como o impedimento do *karma* e das paixões, na cor dourada da omnisciência; embora seja impossível para o impedimento das paixões transformar o *Bodhicitta* na sua própria cor.

Assim como um fogo começa de maneira pequena mas arde de forma mais brilhante à medida que se apodera de mais matéria para queimar, o mesmo faz o fogo do *Bodhicitta*. Pode começar pequeno, mas à medida que se apodera de mais matéria para queimar, a chama do conhecimento arde com mais força.

Assim como a partir de uma lâmpada se acendem centenas de milhares de *kotis* de lâmpadas e, contudo, a lâmpada original não se extingue de modo nenhum, nem diminui, por causa de todas essas lâmpadas, assim também a lâmpada do *Bodhicitta* nunca se extingue, nem diminui por causa de todas as lâmpadas de *Bodhicitta* que são acesas a partir da lâmpada original do *Citta* mantida por todos os *Tathagatas* do passado, do presente e do futuro.

Quando uma lâmpada é trazida para uma casa escura, as trevas que ali prevaleceram por centenas de milhares de anos são dispersadas e substituídas pela luz. De igual modo, quando a lâmpada do *Bodhicitta* é trazida para a câmara interior escura de todos os seres, onde as trevas dos impedimentos das paixões se acumularam por centenas de milhares de indescritíveis *kalpas*, a câmara fica imediatamente iluminada pela luz do conhecimento.

5

[O Bodhisattva Maitreya está longe de se dar por satisfeito com estas variedades intermináveis de metáforas através das quais

tenta incutir em nós a extrema importância do despertar do *Bodhicitta*; pois ele continuaria incansavelmente a trilhar o curso iniciado até parecer ter esgotado o seu poder de imaginação, se tal coisa fosse possível com um Bodhisattva. Ele continua:]

Assim como o brilho da luz de uma lâmpada é proporcional ao tamanho do seu pavio, mantendo a sua luminosidade enquanto houver um fornecimento de óleo, assim também a lâmpada do *Bodhicitta* mantém o seu brilho, que brilha sobre todo o *Dharmadhatu*, enquanto estiver bem provida com o pavio dos grandes votos, e realiza, enquanto houver o óleo de um coração compassivo, toda a espécie de obras budistas, disciplinando os seres e purificando as terras de Buda.

Assim como a coroa celestial usada pelo governante soberano de todos os deuses, a qual é feita do mais fino ouro *Jambunada*, ultrapassa qualquer uma das coroas nas cabeças dos deuses pertencentes ao mundo do desejo, assim também a coroa do *Bodhicitta* usada pelo Bodhisattva e feita de grandes votos ultrapassa aquelas coroas nas cabeças dos ignorantes, dos aprendizes, dos não aprendizes e dos *Pratyekabuddhas*.

Quando o leão, rei das feras selvagens, ruge, os filhotes sentem-se revigorados e são por isso nutridos, ao passo que todos os outros animais, assustados, fogem. De igual modo, quando o *Tathagata*, o leão da humanidade, emite o rugido da omnisciência aprovando o *Bodhicitta*, todos os Bodhisattvas, que são filhos do leão-Buda, são nutridos nas verdades do Buda, ao passo que aqueles que estão dedicados às suas realizações [inferiores] fogem.

Quando se toca um alaúde encordoado com os tendões do leão, todas as outras cordas do alaúde são despedaçadas. De igual modo, quando o leão-*Tathagata*, com o corpo das *Paramitas*, toca a sua música com as cordas de tendão do *Bodhicitta*, todos os acordes do desejo, todas as cordas do prazer são despedaçados;

todas as virtudes e reservas dos *Sravakas* e dos *Pratyekabuddhas* são anuladas.

Quando uma única gota de leite de leão é adicionada ao oceano de leite obtido de vacas, búfalas, etc., ela passa através deles e não é de modo nenhum impedida. De igual modo, quando uma gota do leite do *Bodhicitta* que emana do *Tathagata*, que é o leão da humanidade, é adicionada ao grande oceano do leite do *karma* e das paixões que se acumulou por centenas de milhares de *kalpas*, ela penetra no oceano e destrói-o por completo; nunca permanece na emancipação pertencente a todos os *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*, nem lhe presta qualquer atenção.

Mesmo antes de um filhote de *Kalavinka* sair da sua casca de ovo, o seu excelente poder de cantar não pode ser comparado a todo o bando das aves do Himalaia, cujo poder de cantar atingiu a maturidade. De igual modo, quando o Bodhisattva-*Kalavinka* começa a sua obra enquanto se encontra no meio da transmigração, ele não pode ser retido, se estiver dotado com o poder de um grande coração compassivo e do *Bodhicitta*, por todas as realizações dos *Sravakas* e dos *Pratyekabuddhas*.

Quando Garuda, o grande rei da raça plumada, nasce pela primeira vez, o seu poder de voar é marcado por energia e a sua visão por penetração, de tal modo que nenhumas outras aves com o corpo totalmente desenvolvido são capazes de o superar. De igual modo, quando o Bodhisattva desperta pela primeira vez o *Bodhicitta* como filho da nobre família do *Tathagata*-Garuda, o poder do seu *Citta* é marcado por energia, o seu grande coração compassivo é agitado a partir das profundezas do seu ser e a sua clara visão do conhecimento penetra longe, com a qual todas as realizações dos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas* adquiridas durante centenas de milhares de *kalpas* não se podem comparar.

Quando uma lança afiada está na mão de um guerreiro corajoso, não há cota de malha suficientemente sólida para resistir ao seu golpe. De igual modo, a lança do *Bodhicitta* agarrada na

mão resoluta e viril do Bodhisattva perfura a armadura das perspetivas erradas e das paixões (*anusaya*).

Quando Mahanagna, o atleta, está enfurecido, surge uma protuberância na sua testa e, enquanto esta permanecer, ninguém em *Jambudvipa* o pode tratar com indignidade. De igual modo, enquanto a protuberância do *Bodhicitta* na testa do Bodhisattva, a qual foi acionada por um grande coração compassivo e amoroso, não desaparecer, todos os espíritos malignos e todos os *karmas* maus que estão a capotar o mundo serão incapazes de o forçar.

Ao aprender a arte do arco e flecha, aquele que se dedica a ela permanecendo na casa do seu mestre ultrapassa de longe em habilidade, porte, aplicação e força todos os outros discípulos que são treinados na arte. De igual modo, o nobre Bodhisattva que se está a treinar na realização da omnisciência excede de longe nos seus votos, conhecimento, emancipação, obras e poder todos os aprendizes e *Pratyekabuddhas* que ainda não despertaram o *Bodhicitta*.

Ao dominar a arte do arco e flecha, a primeira coisa é aprender a fixar firmemente a posição dos pés — sendo isto precursor do pleno conhecimento da arte. De igual modo, quando o Bodhisattva se está a disciplinar na realização da omnisciência, a primeira coisa necessária é fazer-se posicionar firmemente no *Bodhicitta*, pois este é o passo precursor em direção ao domínio de todas as verdades do Buda.

Ao dominar todas as artes do mago, o primeiro passo é aprender atentamente de cor todas as fórmulas mântricas, pois então a pessoa é capaz de realizar toda a espécie de obras mágicas. De igual modo, quando o Bodhisattva deseja atingir a vida e as atividades maravilhosas do Buda e dos Bodhisattvas, a primeira coisa que faz é acordar o *Bodhicitta* e acalentar os votos do Bodhisattva, pois ele é por esse meio capaz de começar na vida que pertence a todos os Budas e Bodhisattvas.

As coisas criadas pela arte mágica são realmente sem forma, mas vistas como tendo forma. De igual modo, o *Bodhicitta* é caraterizado como não tendo forma, contudo o *Dharmadhatu* é visto como estendendo-se totalmente arranjado em toda a espécie de virtudes porque a mente do Bodhisattva foi despertada pela omnisciência.

Assim que se vê um gato a aproximar-se, todos os ratos fogem e escondem-se num buraco. De igual modo, assim que o Bodhisattva examina o mundo com o *Bodhicitta* despertado nas profundezas do seu ser, todo o *karma* e paixões fogem e escondem-se num buraco.

Quando um homem está adornado com ornamentos de ouro genuíno de *Jambunada*, todos os outros adornos empalidecem. De igual modo, quando o Bodhisattva coloca os ornamentos de ouro genuíno do *Bodhicitta* vindos de *Jambunada*, todas as decorações morais os *Sravakas* e dos *Pratyekabuddhas* empalidecem.

Assim como mesmo uma quantidade muito pequena de magnetite quebrará uma sólida corrente de ferro, assim também mesmo uma pequena quantidade de *Bodhicitta* despertada nas profundezas do ser de uma pessoa quebrará as sólidas correntes de ferro das perspetivas erradas, das obras, da ignorância e do desejo.

Onde quer que haja uma partícula de magnetite, todo o ferro que se aproxima dela é dispersado, não fica, não permanece preso juntamente. De igual modo, onde quer que a magnetite do *Bodhicitta* dirija os seus passos, seja em direção ao *karma*, seja em direção às paixões, ou em direção à emancipação dos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*, o *karma*, as paixões e a emancipação, sendo assim aproximados, fogem para longe, não ficam, não permanecem unidos.

Um pescador que está bem familiarizado com os habitantes do oceano não sente perigo de morte sob as ondas, mesmo quando entra corporalmente nas mandíbulas de Makara. De igual modo,

quando o Bodhisattva tem o seu *Citta* movido nas profundezas do seu ser, ele é livre no meio da transmigração em relação ao impedimento do *karma* e das paixões; mesmo quando entra na realização intelectual e na obtenção espiritual dos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*, ele não é retido por eles.

Assim como uma pessoa que toma uma taça de néctar não pode ser ferida por qualquer veneno, assim o Bodhisattva que tem o *Citta* despertado para a omnisciência nunca é ferido pela condição de *Sravaka*, nem se demora ali, por causa do seu grande coração compassivo e dos seus votos.

Quando uma pessoa aplica *Anjana* nas suas pestanas, não pode ser vista pelas pessoas, embora possa estar a caminhar entre elas. De igual modo, quando o Bodhisattva tem o seu *Citta* despertado para a omnisciência, não será visto por espíritos malignos, embora esteja a caminhar entre eles, pois está protegido pelo seu conhecimento transcendental e pelos seus votos.

Quando um homem se coloca sob a proteção de um governante poderoso, não será ameaçado por nenhumas pessoas comuns. De igual modo, quando o Bodhisattva está protegido pelo grande Rei do *Dharma* do *Bodhicitta*, não será aterrorizado por qualquer tipo de impedimento ou dificuldade.

Assim como um homem que vive nas montanhas está protegido pela terra por todos os lados, estando livre da ameaça do fogo, de igual modo o Bodhisattva que vive cercado pela reserva de mérito que emana do *Bodhicitta* nunca será ameaçado pelo fogo de emancipação dos *Sravakas* e dos *Pratyekabuddhas*.

Assim como uma pessoa sob a proteção de um guerreiro corajoso não é aterrorizada por um inimigo, assim o Bodhisattva sob a proteção do guerreiro corajoso conhecido como o *Bodhicitta* nunca é aterrorizado pelo inimigo das más ações.

Quando Sakra, chefe dos deuses, agarra a sua arma, *Vajra*, o exército inteiro dos *Asuras* é demolido. De igual modo, quando o

Bodhisattva se segura firmemente ao seu *Bodhicitta* agitado nas profundezas do seu ser, o exército inteiro de Mara e dos *Asuras*, composto por falsos instrutores, é demolido.

Assim como uma pessoa que toma o medicamento chamado *Rasayana* prolonga a sua vida e nunca se torna fraca, assim o Bodhisattva que está bem provido com o *Rasayana* do *Bodhicitta* nunca se sente exausto, embora possa passar por muitos nascimentos transmigrando por inumeráveis *kalpas*, nem é jamais contaminado pelas defilhas devidas à transmigração.

Ao preparar um elixir, a primeira coisa é mantê-lo em perfeitas condições e nunca deixar que entre em contacto com impurezas. De igual modo, a primeira coisa que o Bodhisattva tem de preparar para a sua vida de devoção e grandes votos é ter o *Bodhicitta* acordado em si, o qual nunca se contaminará.

Quando uma pessoa deseja realizar qualquer obra, a primeira coisa de que tem de cuidar é da sua própria vida. De igual modo, quando o Bodhisattva se compromete a praticar todas as truths pertencentes ao Buda, a primeira coisa de que tem de cuidar é do seu *Bodhicitta*.

Quando uma pessoa perde a sua própria vida, já não é capaz de realizar qualquer obra pelos seus pais e parentes. De igual modo, quando o Bodhisattva é cortado do seu *Bodhicitta*, ele está morto para o mérito da omnisciência e é incapaz de atingir o conhecimento de Buda pelo bem de todos os seres.

Assim como um grande oceano não pode ser estragado por qualquer veneno, assim o Bodhisattva cujo *Citta* é como o oceano nunca pode ser estragado pelo *karma*, pelas paixões e pelo *Citta* acalentado pelo *Sravaka* e pelo *Pratyekabuddha*.

Assim como a luz do sol nunca pode ser obscurecida pelas estrelas, assim a luz do sol do *Bodhicitta* nunca pode ser superada pelas estrelas do mérito incondicionado pertencente aos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*.

Assim que um príncipe real nasce, ele é reverenciado e nunca menosprezado por nenhuns dos anciãos e ministros, porque pertence à nobre família governante. De igual modo, assim que o *Bodhicitta* é pela primeira vez despertado, o Bodhisattva está destinado a nascer na família do *Tathagata*, senhor do *Dharma*, e ele tem a certeza de não ser menosprezado mesmo por aqueles *Pratyekabuddhas* e *Sravakas* que se têm vindo a disciplinar há muito tempo em obras de pureza moral, pois o *Bodhicitta* é nascido da família governante da grande compaixão.

Por mais jovem que o príncipe real ainda seja, ele é altamente respeitado pelos anciãos e ministros, embora o próprio príncipe não os trate sem a devida estima. De igual modo, por mais tempo que os *Pratyekabuddhas* e *Sravakas* se tenham disciplinado em obras de pureza, eles devem curvar-se diante do Bodhisattva cujo *Citta* começou a afirmar-se, embora o próprio Bodhisattva não trate os *Pratyekabuddhas* sem a devida consideração.

Embora o príncipe real não esteja ainda totalmente desenvolvido como governante, não é sem dignidade e distinção real e, por causa do seu nobre nascimento, não é tratado como sendo do mesmo nível que os ministros. De igual modo, o Bodhisattva cujo *Citta* foi pela primeira vez despertado para la omnisciência ainda está vinculado ao *karma*, às paixões e aos apegos, mas não é sem dignidade e distinção do iluminado e não deve ser considerado como sendo do mesmo nível que os *Sravakas* e os *Pratyekabuddhas*, pois ele é da nobre família de todos os Budas.

Para os de olhos turvos e de mente falsa, uma gema-olho pura aparece como desprovida de pureza. De igual modo, a gema do *Bodhicitta*, essencialmente sem mácula, aparece impura para aqueles que são ignorantes e destituídos de fé, visto que são como os de olhos turvos e de mente falsa.

Quando as pessoas se agarram, ou veem, ou tocam, ou permanecem com uma erva medicinal que carrega um encanto

mágico em si, ficam curadas das doenças. De igual modo, na pílula mágica do *Bodhicitta*, toda a reserva de mérito alguma vez acumulada é mantida juntamente com o conhecimento transcendental e com os meios, e ela fornece o corpo aos votos e ao conhecimento pertencentes ao Bodhisattva; quando esta erva do *Bodhicitta* é ouvida, ou vista, ou lembrada, ou vivida em conjunto pelos seres sencientes, cura-os das doenças das más paixões.

Assim como um homem revestido de penas de ganso não é sujado pela lama, assim o Bodhisattva revestido das penas de ganso do *Bodhicitta* não é sujado pela lama da transmigração e das más paixões.

O facto de uma marioneta de madeira se manter unida, não se desconjuntar e realizar muita obra deve-se aos parafusos. De igual modo, o facto de o Bodhisattva ser competente para realizar obras da condição de Bodhisattva deve-se ao facto de acalentar o *Bodhicitta*, o qual é o parafuso que mantém unido o corpo da omnisciência e dos votos e, precisamente por causa disto, ele não se desconjunta.

Se não fosse pelos parafusos, uma máquina com todas as suas peças nunca estaria à altura da sua obra. De igual modo, se o Bodhisattva não tivesse o *Bodhicitta* agitado nas profundezas do seu ser, nunca estaria à altura da tarefa de aperfeiçoar as truths do Buda e também de preparar os fatores de iluminação.

Existe uma madeira de incenso chamada *Hastigarbha* que está na posse de um governante soberano do mundo; e, quando esta é queimada, a sua fragrância erguerá todos os seus quatro exércitos até ao céu. De igual modo, quando a madeira de incenso do *Bodhicitta* é queimada, o Bodhisattva com a sua reserva de mérito é capacitado para escapar ao vínculo do tríplice mundo e fazer com que o conhecimento incondicionado de todos os *Tathagatas* se estenda até aos limites do firmamento.

O *Vajra* não provém de nenhuma outra mina senão daquela onde o *Vajra* ou o ouro são encontrados. De igual modo, o *Bodhicitta* semelhante a *Vajra* não provém de nenhuma outra mina de reserva de mérito senão da mina-*Vajra* da grande compaixão, onde o Bodhisattva está empenhado em salvar o mundo, ou da mina de ouro do conhecimento transcendental que é a agência eficiente da condição de Buda.

Existe uma árvore chamada Sem Raízes; onde estão as suas raízes nunca se pode apurar e, contudo, todos os ramos, folhas, frutos e flores são vistos a crescer luxuriosamente. De igual modo, onde estão as raízes da árvore do *Bodhicitta*, ninguém pode apurar e, contudo, todas as flores do mérito, do conhecimento e do poder sobrenatural estão em plena floração, e o grande coração compassivo do Bodhisattva é visto a cobrir o mundo inteiro como uma rede.

O *Vajra* não é para ser mantido num vaso quebrado e imperfeito, mas num vaso sólido, perfeito e brilhante. De igual modo, o *Vajra* do *Bodhicitta* não é para ser mantido no vaso de seres aptos para pouca fé, de moralidade pobre, desfigurados, inertes, obscurecidos, calcados; nem é para ser mantido em qualquer vaso que seja destinado a uma mente arruinada e agitada por causa da falta de inteligência; é para ser mantido apenas num vaso apto para abrigar a mente do Bodhisattva.

Assim como o *Vajra* perfura cada pedra preciosa, assim também o *Bodhicitta* perfura até o tesouro do *Dharma*.

Assim como o *Vajra* esmaga cada montanha rochosa, assim também o *Vajra* do *Bodhicitta* esmaga cada montanha rochosa de perspetivas falsas.

Por mais quebrado que esteja, o *Vajra* ultrapassa todas as outras pedras preciosas e é superior a todas as ornamentações de ouro. De igual modo, por mais imperfeito e subdesenvolvido em espírito que esteja, o *Vajra* do *Bodhicitta* é superior aos

ornamentos de ouro do mérito pertencentes aos *Sravakas* e aos *Pratyekabuddhas*.

Por mais quebrado que esteja, o *Vajra* é capaz de pôr fim a toda a pobreza. De igual modo, o *Vajra* do *Bodhicitta* é capaz de pôr fim a cada pobreza devida à transmigração.

Por mais pequeno que seja um pedaço de *Vajra*, ele é caraterizado pelo poder de quebrar cada pedra, seja preciosa ou comum. De igual modo, por mais pequena e humilde que possa ser a sua empresa, o pedaço de *Vajra* do *Bodhicitta* é caraterizado pelo poder de destruir a ignorância.

Assim como o *Vajra* não está na mão de uma pessoa comum, assim também o *Vajra* do *Bodhicitta* não está na posse dos deuses e dos homens cuja reserva de mérito seja inferior e cuja mente mais profunda seja comum.

Uma pessoa que não está bem familiarizada com o valor da joalharia falha em reconhecer a virtude da gema-*Vajra*; nem sabe como fazer uso da sua virtude insuperável. De igual modo, uma pessoa que pertence aos de mente fraca não conhece o valor do *Vajra* do *Bodhicitta* e do grande *Vajra* do conhecimento transcendental; nem aprecia a sua virtude insuperável.

Assim como o *Vajra* nunca pode ser levado a desgastar-se, assim também o *Vajra* do *Bodhicitta*, que é a causa e a realidade da omnisciência, nunca pode ser levado a desgastar-se.

Assim como o martelo-*Vajra* não pode ser carregado nem pelo homem mais poderoso, exceto através da força sobrenatural de Narayana, assim também o grande martelo-*Vajra* do *Bodhicitta* nunca pode ser suportado pelos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*, por mais fortes que sejam, exceto pela força Narayana daqueles grandes Bodhisattvas que estão apoiados pela causa e pelo poder da omnisciência, que dedicaram a sua reserva de mérito à omnisciência e que adquiriram o poder da grande manifestação.

Ao passo que nenhuns instrumentos podem quebrar o *Vajra*, o *Vajra* é capaz de destruir toda e qualquer coisa, permanecendo ele próprio perfeito. De igual modo, ao passo que nenhuns votos e conhecimento dos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas* podem sustentar por um número infinito de *kalpas* a obra da salvação, ou o disciplinar e o amadurecer de todos os seres neste mundo de males, o Bodhisattva nunca se sente exausto nesta obra, nem é jamais rechaçado, pois ele tinha pegado no grande martelo-*Vajra* do *Citta*.

Assim como nenhuns outros terrenos senão o terreno-*Vajra* podem suportar o peso do *Vajra*, assim também é apenas sobre o terreno sólido do *Bodhicitta*, o qual é acalentado nas profundezas do próprio ser do Bodhisattva e não pelos *Sravakas* e *Pratyekabuddhas*, que o *Vajra* de emancipação, voto e preparação pertencentes à condição de Bodhisattva pode ser suportado.

A água mantida num vaso-*Vajra* sólido e intacto nunca verterá no grande oceano. De igual modo, a reserva de mérito do Bodhisattva estabelecida e revertida no *Bodhicitta* sólido e intacto nunca será destruída nos vários caminhos da existência onde todos os seres surgem.

A grande terra apoiada pelo estrato-*Vajra* nunca será despedaçada ou afundar-se-á. De igual modo, os votos do Bodhisattva apoiados pelo sólido estrato-*Vajra* do *Bodhicitta* nunca serão despedaçados ou afundar-se-ão por estarem no tríplice mundo.

Assim como o *Vajra* nunca pode ser sujado pela água, assim também o *Vajra* do *Bodhicitta* nunca pode ser sujado pela água do *karma* e das paixões, nem pode sofrer qualquer mudança por associar-se com o *karma*.

Assim como o *Vajra* nunca pode ser queimado ou chamuscado por qualquer fogo, assim também o *Vajra* do *Bodhicitta* nunca pode ser queimado pelo fogo do sofrimento

devido à transmigração, nem pode ser chamuscado pelo calor que emana do fogo das paixões.

Não pode haver qualquer outro assento neste grande tríplice quiliocosmo senão o assento-*Vajra*, o qual é apto para ser o assento do *Tathagata, Arhat*, Ser Totalmente Iluminado quando ele, subjugando Mara, o Maligno, atinge a omnisciência no trono da iluminação. De igual modo, não são nenhumas outras mentes senão o sólido coração-*Vajra* de voto e conhecimento nascido do *Bodhicitta* que o Bodhisattva, por meio da iluminação suprema, pratica obras de voto, cumpre a *Paramita*, ascende os graus de aceitação, atinge os estágios da condição de Bodhisattva, reverte a sua reserva de mérito, recebe a predição, arranja todos os meios e preparações relativos à condição de Bodhisattva e fornece o poder de uma grande reserva de mérito.

«Assim», conclui Maitreya, «inumeráveis e indescritivelmente excelentes são as virtudes que surgem do *Bodhicitta* conforme acalentado pelo Bodhisattva; e na verdade, se alguém erguesse o desejo para a iluminação suprema, com certeza seria dotado destas virtudes. Ó filho de uma boa família, tu ganhaste uma oportunidade muito boa, já ganhaste estas virtudes maravilhosas ao elevares o teu coração em direção à iluminação suprema a fim de praticares a vida de devoção do Bodhisattva. No que diz respeito à tua pergunta: "Como se deve alguém disciplinar na vida de devoção do Bodhisattva? Como se deve praticá-la?", tu entras nesta magnífica e esplendidamente ornamentada torre de *Vairochana-garbha* e, olhando minuciosamente em redor, compreende como uma pessoa deve ser disciplinada na vida de devoção do Bodhisattva e, tendo sido disciplinada nela, ter todas estas inumeráveis virtudes aperfeiçoadas.»

6

Evidentemente, Maitreya esgotou o seu poder de palavra a fim de enaltecer a importância do *Bodhicitta* na carreira de um

Bodhisattva, pois, sem que isto fosse devidamente gravado na mente do jovem peregrino budista Sudhana, este não poderia ter sido conduzido para o interior da Torre de Vairochana. A Torre abriga todos os segredos que pertencem à vida espiritual do budista mais elevado. Se o noviço não estivesse totalmente preparado para a iniciação, os segredos não teriam significação alguma. Poderiam até ser grosseiramente mal-entendidos, e o resultado seria na verdade calamitoso. Por esta razão, Maitreya não deixou pedra por mover para mostrar a Sudhana o que o *Bodhicitta* realmente significava. Os seguintes pontos podem ser colhidos a respeito do *Bodhicitta*:

1. O *Bodhicitta* ergue-se a partir de um grande coração compassivo, sem o qual não haverá Budismo. Esta ênfase no *Mahakaruna* é caraterística do *Mahayana*. Podemos dizer que todo o panorama dos seus ensinamentos gira sobre este pivô. A filosofia da Interpenetração tão pictoricamente retratada no *Gandavyuha* não é, de facto, mais do que a explosão desta energia de vida. Enquanto nos demoramos no plano da intelecção, doutrinas budistas tais como o Vazio (*Sunyata*), a Ausência de Ego (*anatmya*), etc., podem soar tão abstratas e desprovidas de força espiritual que não excitam ninguém a um entusiasmo fanático. O ponto principal é recordar que todos os ensinamentos budistas são o resultado de um coração caloroso acalentado para com todos os seres sencientes, e não de um intelecto frio que tenta desvelar os segredos da existência através da lógica. Isto quer dizer que o Budismo é experiência pessoal e não filosofia impessoal.

2. O elevar do *Bodhicitta* não é um acontecimento de um dia, pois exige uma longa preparação, não de uma vida, mas de muitas vidas. O *Citta* permanecerá adormecido naquelas almas onde não houver reserva de mérito alguma vez acumulada. O mérito moral deve ser armazenado a fim de germinar mais tarde na grande árvore de sombra do *Bodhicitta*. A doutrina do *karma* pode não

ser uma afirmação muito científica dos factos, mas todos os budistas, do *Mahayana* e do *Hinayana*, acreditam no seu funcionamento no reino moral das nossas vidas. Genericamente afirmado, enquanto formos todos seres históricos, não podemos escapar ao *karma* que nos precedeu, seja o que for que isto possa significar. Onde quer que haja a noção de tempo, há uma continuidade de *karma*. Quando isto é admitido, o *Bodhicitta* não poderia crescer a partir do solo onde nenhuma reserva nutritiva de bondade tivesse alguma vez sido assegurada.

3. Se o *Bodhicitta* provém de uma reserva de mérito, não pode falhar em ser produtivo de todas as coisas boas que pertencem aos Budas, aos Bodhisattvas e a outros grandes seres. Ao mesmo tempo, deve também ser o grande esmagador dos males, pois nada pode resistir ao golpe terrível infligido pelo raio do *Citta*-Indra.

4. A nobreza intrínseca do *Bodhicitta* nunca pode ser difamada, mesmo quando se encontra no meio de defilhas de toda a espécie, quer pertençam ao conhecimento, às obras ou às paixões. O grande oceano da transmigração afoga todos os corpos que entram nele. Especialmente os filósofos, que se satisfazem com interpretações e não com os factos em si, são totalmente incapazes de se libertarem do vínculo do nascimento e da morte, porque nunca cortam o laço invisível do *karma* e do conhecimento que os mantém seguramente presos à terra das dualidades por causa do seu intelectualismo. Portanto, o despertar do *Bodhicitta* que ocorre nas profundezas do ser de uma pessoa é um grande acontecimento religioso.

5. Por esta razão também, o *Bodhicitta* está além do assalto de Mara, o Maligno, que representa o princípio do dualismo no Budismo. É ele que está sempre à procura da sua oportunidade para se lançar contra a sólida fortaleza de *Prajna* e *Karuna*. Antes do despertar do *Bodhicitta*, a alma está inclinada para o dualismo do ser e do não ser, e encontra-se assim necessariamente fora do alcance do poder de sustentação de todos os Budas, Bodhisattvas

e bons amigos. O despertar, contudo, marca uma viragem decisiva em relação à antiga linha de pensamento. O Bodhisattva tem agora uma autoestrada aberta diante de si, a qual está bem guardada pela influência moral de todos os seus bons protetores. Ele caminha em frente, os seus passos são firmes e o Maligno não tem oportunidade de o tentar a afastar-se do seu progresso constante em direção à iluminação perfeita.

6. O *Bodhicitta* significa, conforme foi explicado no início deste artigo, o despertar do desejo de iluminação suprema que foi atingida pelo Buda, capacitando-o a tornar-se o líder do movimento religioso conhecido como Budismo. A iluminação suprema não é outra senão a omnisciência, *sarvajnata*, à qual se faz constantemente referência em todos os textos do *Mahayana*. A omnisciência é o que constitui a essência da condição de Buda. Não significa que o Buda conheça cada coisa individual, mas sim que agarrou o princípio fundamental da existência e que penetrou profundamente até ao centro do seu próprio ser. Quando o *Bodhicitta* é estimulado, o domínio do Bodhisattva sobre a omnisciência é definitivo e firme.

7. O surgimento do *Bodhicitta* marca o início da carreira de um Bodhisattva. Antes disto, a ideia de um Bodhisattva não passava de uma abstração. Somos talvez todos Bodhisattvas, mas a noção não foi trazada à nossa consciência, a imagem não tem sido suficientemente vívida para nos fazer sentir e viver o facto. O *Citta* é estimulado e o facto torna-se um acontecimento pessoal. O Bodhisattva está agora a vibrar de vida. O Bodhisattva e o *Bodhicitta* são inseparáveis; onde está um, aí está o outro. O *Citta* é na verdade a chave que abre todas as portas secretas do Budismo.

8. O *Bodhicitta* é o primeiro estágio da vida de devoção e voto do Bodhisattva. O objetivo principal da busca de Sudhana, no que diz respeito ao *Gandavyuha*, consiste em descobrir o que é a vida de devoção e voto do Bodhisattva. Foi através de Maitreya que o jovem peregrino budista veio a realizar dentro de si tudo

aquilo que tinha andado a buscar entre os vários instrutores, filósofos, deuses, etc. A confirmação final provém de Samantabhadra, mas, sem a instrução de Maitreya no *Bodhicitta* e a sua admissão na Torre de Vairochana, Sudhana não poderia esperar começar realmente a sua carreira de condição de Bodhisattva. A vida de devoção e votos que carimba um budista como mahayanista e não como hinayanista é impossível sem primeiro estimular o *Bodhicitta*.

9. O *Gandavyuha* descreve o Bodhisattva como alguém que nunca se cansa de viver uma vida de devoção a fim de beneficiar todos os seres, tanto espiritual como materialmente. A sua vida dura até ao fim do mundo, espacial e temporariamente. Se não puder terminar a sua obra numa vida ou em muitas vidas, ele está pronto para renascer um número incontável de vezes quando o próprio tempo chegar ao fim. Nem o seu campo de ação está confinado a este nosso mundo. Como existem inumeráveis mundos a preencher uma extensão infinita do espaço, ele manifestar-se-á ali, até conseguir alcançar cada ser que tenha qualquer valor para ser libertado da ignorância e do egoísmo. Não saber o que significa a exaustão carateriza a condição de Bodhisattva nascida do *Bodhicitta*.

10. Por último, a noção de *Bodhicitta* é uma daquelas marcas que rotulam o *Mahayana* como distinto do *Hinayana*. A exclusividade da organização monástica é uma morte para o Budismo. Enquanto este sistema governar, o Budismo limita a sua utilidade a um grupo específico de ascetas. Nem é esta a última palavra que se pode dizer sobre o *Hinayana*; a objeção mais pesada é que ele interrompe o crescimento do gémeo espiritual nutrido nas profundezas de cada ser senciente, o qual consiste no estimular do *Bodhicitta*. O *Citta* tem o seu desejo de nunca ser ceifado pela geada fria da iluminação intelectual. Este desejo está demasiado enraizado, e a própria iluminação deve ceder aos seus ditames. As atividades incansáveis do Bodhisattva são o resultado deste desejo, e isto é o que mantém o espírito do *Mahayana* muito

vivo no Extremo Oriente, apesar do seu institucionalismo desgastado.

Em suma, o *Bodhicitta* é mais do que amor, contém algo de uma perceção filosófica interior. É uma personificação unificada e concreta de *Prajna* e *Karuna*. No *Citta*, eles começam realmente a funcionar. O que isto significa tornar-se-á mais claro quando chegarmos à exposição da *Prajnaparamita*. Esta última não faz referências explícitas ao *Bodhicitta*, mas o estudo ou prática da profunda *Prajnaparamita* é realmente o despertar do *Citta* e o início da vida de devoção e votos do Bodhisattva (*pranidhanacharya*). Se o *Mahayana* tem algo a contribuir para o aprofundamento da consciência religiosa, não é outro senão a nossa realização do *Citta* como *Prajna* e *Karuna*.

7

Como comecei este artigo com uma citação introdutória do *Dasabhumika*, pode não ser descabido concluí-lo com uma outra citação do mesmo *sutra*, o qual, conforme foi afirmado antes, pertence ao mesmo grupo *Avatamsaka* da literatura do *Mahayana* que o próprio *Gandavyuha*. O que se segue[1] é das *gathas* finais anexas ao décimo estágio da condição de Bodhisattva, conhecido como *Dharmamegha* (nuvem da lei), no qual Vajragarbha, o Bodhisattva líder da assembleia do *Dasabhumika*, fala a todos os outros Bodhisattvas reunidos no palácio celestial chamado *Paranirmita-vasavartin*, a respeito do desejo de iluminação:

«Escutai as obras mais distintas, mais excelentes dos Bodhisattvas, Que desfrutam de paz e autodomínio, e cujos corações estão quietos e domados, Que são como a passagem no céu, que se assemelham ao ar, Que estão livres de cruezas e defilhas, habitando no conhecimento do caminho.

[1]: «The Gatha Portion of the Dasabhumika», Gathas Finais, 1-14. The Eastern Buddhist, VI-1, 1932.

«Eles acumularam centenas de milhares de reservas de mérito por *kotis* de *kalpas*, Prestaram homenagem a centenas de milhares de Budas e grandes *Rishis*, Também prestaram homenagem a um número ilimitado de *Arhats* e *Pratyekabuddhas*, E, a fim de beneficiarem todo o mundo, o *Bodhicitta* é produzido [neles].

«[Nos Bodhisattvas] que se disciplinaram em austeridades morais, que aperfeiçoaram a virtude da paciência, Que são tímidos [perante as más ações] mas ativos em obras bem-aventuradas, que têm o mérito e o conhecimento em constante aumento; Que são amplos na compreensão intelectual com um coração preenchido de conhecimento do Buda, [Neles] o *Bodhicitta* é produzido, o qual é igual ao [possuidor dos] dez poderes.

«Ofereceu-se homenagem a todos os Budas do passado, do presente e do futuro, Todas as terras foram purificadas, estendendo-se tanto quanto o espaço se estende, E, vendo que todas as coisas participam da natureza da igualdade, O *Bodhicitta* é produzido [nos Bodhisattvas] a fim de libertar o mundo inteiro.

«[Nos Bodhisattvas] que são os possuidores de alegria e boa compreensão, que se deleitam em praticar a caridade, Que estão sempre a esforçar-se por beneficiar o mundo inteiro, Que encontram prazer nas virtudes do Buda, que são empenhados em guardar os seres [dos males], [Neles] o *Bodhicitta* é produzido a fim de realizar obras de beneficência para o tríplice mundo.

«[Nos Bodhisattvas] que cessaram as más ações, sempre empenhados na moralidade pura, Que se deleitam em disciplinar-se em austeridades, com todos os seus sentidos sob perfeito controlo,

Que se refugiam no Buda e que se dedicam de todo o coração a obras de iluminação, [Neles] o *Bodhicitta* é produzido a fim de levar a cabo obras de beneficência para o tríplice mundo.

«[Nos Bodhisattvas] que são simpáticos para com tudo o que é bom e partilham dos deleites da paciência, Que compreendem o sabor das ações meritórias e são avessos ao espírito arrogante, Que estão fixos no pensamento religioso e, na disposição, gentis e felizes, [Neles] o *Bodhicitta* é produzido para que o mundo inteiro possa ser regulado beneficamente.

«Os leões-Bodhisattvas levam a cabo as suas obras de pureza, suportando corajosamente as provações, Erguendo-se nobremente pelo interesse de todos os seres, Alcançam continuamente o que é meritório, subjugando o exército das paixões: Em tais mentes, o *Bodhicitta* é instantaneamente produzido.

«As suas mentes estão no estado de perfeita tranquilidade, eles dissiparam as trevas da ignorância, As suas mentes estão limpas de intoxicação, eles abandonaram os caminhos da defilha, Estão felizes com o prazer da tranquilidade, libertados do vínculo da transmigração: Em tais mentes, o *Bodhicitta* é instantaneamente produzido.

«Os seus pensamentos são tão puros como o céu, eles sabem o que significa o conhecimento transcendental e o relativo. Subjugaram Mara, o Maligno, rejeitaram as paixões ameaçadoras, Refugiaram-se nas palavras do Buda, atingiram o significado da Talidade: Em tais mentes, o *Bodhicitta* é instantaneamente produzido.

«A fim de provocar o bem-estar do tríplice mundo, eles mantêm-se firmes no conhecimento, A fim de remover o invólucro da discórdia, eles estão providos de conhecimento e poder;

Eles louvam as virtudes do Sugata e deleitam-se com a sua mente: Em tais mentes, o *Bodhicitta* é instantaneamente produzido.

«Desejam a felicidade do tríplice mundo, cumprindo os requisitos do Bodhi, Determinados nas suas mentes a levar a cabo

os seus planos, os Bodhisattvas praticarão obras por mais difíceis que sejam, Esforçando-se para sempre por fazer o que é bom: Em tais mentes, o *Bodhicitta* é instantaneamente produzido.

«Desejosos das virtudes daquele que tem os dez poderes, deleitados com obras de iluminação, São vitoriosos sobre o oceano velado com discórdia, cortaram os laços da presunção, Seguindo o caminho da bondade, são desejosos de atingir o significado do *Dharma*: Em tais mentes, o *Bodhicitta* é instantaneamente produzido.

«Pratiquem eles tais obras de iluminação cheias de méritos conforme são aqui relatadas, Atinjam eles os poderes maravilhosos, eles que estão na posse das palavras e votos do Buda, Atinjam eles o *Bodhicitta*, eles que estão limpos na tríplice virtude, Sejam eles os Bodhisattvas que estão limpos no tríplice refúgio.»

V

O SIGNIFICADO DO PRAJNA-PARAMITA-HRIDAYA SUTRA NO BUDISMO ZEN

O *Prajna-paramita-hridaya Sutra* é um texto muito curto sobre a *Prajnaparamita*. Consiste em duzentos e sessenta e dois caracteres chineses na tradução de Xuanzang, a qual é a mais comummente utilizada pelos budistas japoneses, Shingon, Tendai e Zen.[1] O objetivo deste Ensaio é examinar em que sentido o *Hridaya Sutra* ocupa uma posição significativa, como de facto ocupa, no ensinamento do Budismo Zen. Para fazer isto, é desejável ter um bom conhecimento do próprio texto. Sendo curto, uma tradução de todo o *sutra* em sânscrito é apresentada na página seguinte.

F. Max Müller editou e publicou em 1884 o texto sânscrito do *Prajna-paramita-hridaya Sutra* a partir das antigas folhas de palmeira preservadas no Japão.[2] Mas o que se segue baseia-se

no texto chinês-sânscrito de Xuanzang com algumas alterações, as quais foram adotadas com base nas versões chinesas. Xuanzang verteu o *Hridaya* para chinês em 649 d.C., o qual está incorporado na edição Taisho do Tripitaka budista como o N.º 251, com um prefácio imperial da dinastia Ming. Mas esta tradução não parece ter sido feita a partir do seu próprio texto sânscrito, o N.º 256, pois eles discordam, embora ligeiramente.

[1]: É sabido no Japão como Hannya Shingyo ou simplesmente como Shingyo. Num mosteiro de Zen, é recitado em todas as ocasiões. Existem muitos comentários sobre ele, e os mestres de Zen dão frequentemente um curso de palestras sobre eles.

[2]: O MS. tem sido guardado desde 609 d.C. em Horyuji, Yamato, que é um dos templos budistas mais antigos do Japão. Tem um interesse arqueológico considerável, pois fornece-nos «o espécime mais antigo de um alfabeto sânscrito utilizado para fins literários». Diz-se que o MS. foi trazido da Índia para a China por Bodhidharma, e depois para o Japão.

Quando (1)[1] o Bodhisattva Avalokitesvara estava empenhado na prática da profunda *Prajnaparamita*, percebeu: existem os cinco *Skandhas* (2); e a estes ele viu, na sua natureza própria, como sendo vazios (3).

«Ó Sariputra, a forma é aqui vazio (4), o vazio é forma; a forma não é outra coisa senão o vazio, o vazio não é outra coisa senão a forma; o que é forma, isso é vazio, o que é vazio, isso é forma. O mesmo se pode dizer da sensação, do pensamento, da confeção e da consciência.

«Ó Sariputra, todas as coisas são aqui caraterizadas com o vazio: não são nascidas, não são aniquiladas; não são maculadas, não são imaculadas; não aumentam, não diminuem. Portanto, Ó Sariputra, no vazio não há forma, nem sensação, nem pensamento, nem confeção, nem consciência; nenhum olho (5), ouvido, nariz, língua, corpo, mente; nenhuma forma (6), som,

odor, sabor, toque, objetos; nenhum *Dhatu* da visão (7), até chegarmos a (8) nenhum *Dhatu* da consciência; não há conhecimento, nem ignorância (9), nem extinção do conhecimento, nem extinção da ignorância, até chegarmos a não haver velhice e morte, nem extinção da velhice e da morte; não há sofrimento (10), acumulação, aniquilação, caminho; não há conhecimento, nem obtenção, [e] nenhuma realização,[2] porque não há obtenção. Na mente do Bodhisattva que habita dependendo da *Prajnaparamita* não existem obstáculos;[3] e porque não existem obstáculos na sua mente, ele não tem medo e, indo além das perspetivas pervertidas, atinge o *Nirvana* final. Todos os Budas do passado, do presente e do futuro, dependendo da *Prajnaparamita*, atingem a iluminação perfeita mais elevada.

[1]: Ver as Notas seguintes.

[2]: Nabhisamayah está em falta nas traduções chinesas, bem como no MS. de Horyuji.

[3]: Para varana, todos os chineses têm «obstáculo», e isto está em pleno acordo com o ensinamento da Prajnaparamita. A tradução de Max Müller, «envolver», não é boa.

«Portanto, deve-se saber que a *Prajnaparamita* é o grande *Mantra*, o *Mantra* da grande sabedoria, o *Mantra* mais elevado, o *Mantra* sem igual, o qual é capaz de acalmar toda a dor; é verdade porque não é falsidade: este é o *Mantra* proclamado na *Prajnaparamita*. Ele reza:

"*Gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, svaha!*" ("Ó Bodhi, ido, ido, ido para a outra margem, desembarcado na outra margem, *Svaha!*")»

1. Existem dois textos com o título de *Hridaya*: um é conhecido como o Mais Curto e o outro como o Mais Longo. A tradução acima, do *sutra* mais curto, está em uso geral no Japão e na China. A passagem de abertura no texto mais longo em sânscrito e tibetano, que está em falta no mais curto, é a seguinte:

[O tibetano tem esta passagem adicional: «Adoração à *Prajnaparamita*, que está além das palavras, do pensamento e do louvor, cuja natureza própria é, à semelhança do espaço, nem criada nem destruída, a qual é um estado de sabedoria e moralidade evidente para a nossa consciência interior, e que é a mãe de todos os Excelentes do passado, do presente e do futuro.»] «Assim ouvi. Houve um tempo em que o Honrado pelo Mundo habitava em Rajagriha, no Monte do Abutre, juntamente com um grande número de *Bhikshus* e um grande número de Bodhisattvas. Naquela altura, o Honrado pelo Mundo estava absorvido num *Samadhi* (Meditação) conhecido como Profunda Iluminação. E no mesmo momento, o Grande Bodhisattva Aryavalokitesvara estava a praticar-se na profunda *Prajnaparamita*.»

A passagem de conclusão, que também está em falta no texto mais curto, reza como se segue:

«Ó Sariputra, assim se deve o Bodhisattva praticar na profunda *Prajnaparamita*. Nesse momento, o Honrado pelo Mundo ergueu-se do *Samadhi* e deu aprovação ao grande Bodhisattva Aryavalokitesvara, dizendo: Muito bem, muito bem, nobre filho! Assim é! Assim deve a prática da profunda *Prajnaparamita* ser levada a cabo. Conforme foi pregado por ti, é aplaudido pelos *Tathagatas* e pelos *Arhats*. Assim falou o Honrado pelo Mundo com o coração alegre. O venerável Sariputra e o Grande Bodhisattva Aryavalokitesvara, juntamente com a assembleia inteira, e o mundo dos Deuses, Homens, *Asuras* e *Gandharvas*, todos louvaram o discurso do Honrado pelo Mundo.»

2. Do ponto de vista científico moderno, a conceção de *Skandha* parece ser demasiado vaga e indefinida. Mas devemos recordar que o princípio budista de análise não deriva de mero interesse científico; visa salvar-nos da ideia de uma realidade individual última que se imagina existir como tal para todo o tempo que há de vir. Pois, quando se adere a esta ideia como final, comete-se o erro do apego, e é este apego que para sempre

nos escraviza à tirania das coisas externas. Os cinco *Skandhas* («agregados» ou «elementos») são a forma (*rupam*), a sensação ou perceção sensorial (*vedana*), o pensamento (*samjna*), a confeção ou conformação (*samskara*) e a consciência (*vijnana*). O primeiro *Skandha* é o mundo material ou a materialidade das coisas, ao passo que os restantes quatro *Skandhas* pertencem à mente. *Vedana* é o que obtemos através dos nossos sentidos; *samjna* corresponde ao pensamento no seu sentido mais amplo, ou aquilo que a mente elabora; *samskara* é um termo muito difícil e não existe um equivalente exato em português; significa algo que dá forma, princípio formativo; *vijnana* é a consciência ou mentação. Existem formas de mentação distinguíveis como o ver, o ouvir, o cheirar, o saborear, o tocar e o pensar.

3. A tradução de Xuanzang tem isto adicionado: «Ele foi libertado de todo o sofrimento e miséria.».

4. «Vazio» (*Sunya*) ou «vazio» (*sunyata*) é uma das noções mais importantes na filosofia do *Mahayana* e, ao mesmo tempo, a mais intrigante de compreender para os leitores não budistas. O vazio não significa «relatividade», ou «fenomenalidade», ou «nada», mas significa, de preferência, o Absoluto, ou algo de natureza transcendental, embora esta tradução seja também enganadora, como veremos mais adiante. Quando os budistas declaram que todas as coisas são vazias, não estão a defender uma perspetiva niilista; pelo contrário, insinua-se uma realidade última, a qual não pode ser englobada sob as categorias da lógica. Para eles, proclamar a condicionalidade das coisas é apontar para a existência de algo totalmente incondicionado e transcendente de toda a determinação. *Sunyata* pode, assim, ser frequentemente vertido da maneira mais apropriada por o Absoluto. Quando o *sutra* diz que os cinco *Skandhas* têm o caráter de vazio, ou que no vazio não há criação nem destruição, nem maculação nem imaculabilidade, etc., o sentido é: nenhumas qualidades limitadoras devem ser atribuídas ao Absoluto; embora seja imanente em todos os objetos concretos e particulares, ele próprio

não é de todo definível. A negação universal, portanto, na filosofia da *Prajna*, é um resultado inevitável.

5. Nenhum olho, nenhum ouvido, etc., referem-se aos seis sentidos. Na filosofia budista, a mente (*manovijnana*) é o órgão sensorial especial para a apreensão do *dharma* ou objetos do pensamento.

6. Nenhuma forma, nenhum som, etc., são as seis qualidades do mundo externo, que se tornam objetos dos seis sentidos.

7. «*Dhatu* da visão, etc.», referem-se aos dezoito *Dhatus* ou elementos da existência, os quais incluem os seis sentidos (*indriya*), as seis qualidades (*visaya*) e as seis consciências (*vijnana*).

8. «Até chegarmos a» (*yavat* em sânscrito, e *nai chih* em chinês) é frequentemente encontrado na literatura budista para evitar a repetição de assuntos bem conhecidos. Estas classificações podem parecer um pouco confusas e sobrepostas.

9. «Não há conhecimento, nem ignorância, etc.» é a negação em massa da Cadeia de Causalidade de Doze Elos (*pratityasamutpada*), a qual consiste em ignorância (*avidya*), ações (*samskara*), consciência (*vijnana*), nome e forma (*namarupa*), seis órgãos sensoriais (*sadayatana*), contacto (*sparsa*), perceção sensorial (*vedana*), desejo (*trishna*), apego (*upadana*), ser (*bhava*), nascimento (*jati*) e velhice e morte (*jaramarana*). Esta Cadeia de Doze tem sido tema de muita discussão entre os eruditos budistas.

10. A alusão é, naturalmente, à Nobre Verdade Quádrupla (*satya*): 1. A vida é sofrimento (*duhkha*); 2. Devido à acumulação (*samudaya*) de *karma* mau; 3. A causa do sofrimento pode ser aniquilada (*nirodha*); 4. E para isto existe o caminho (*marga*).

2

Como o título indica, supõe-se que o *Prajna-paramita-hridaya Sutra* apresente a essência ou o cerne ou o coração

(*hridaya*) da *Prajnaparamita*. A questão, então, é: apresenta ele realmente a essência desta grande obra budista? Ou contém algo de estranho? Se contém algo de estranho ou algo mais do que a própria *Prajnaparamita,* devemos tentar explicar isso, isto é, devemos ver se esta matéria estranha também pertence realmente ao *sutra* propriamente dito, justificando a sua pretensão de nos dar o cerne daquela enorme massa de literatura. Examinemos o *Hridaya Sutra* tal como o temos aqui.

Em primeiro lugar, tanto quanto podemos apurar, o Bodhisattva Avalitesvara não aparece em nenhum dos

Sutras Prajnaparamita, dos quais existem várias compilações tais como o *Satasahasrika,* o *Pancavimsatisahasrika*, o *Astasahasrika,* o *Saptasatika*, etc., em sânscrito, e o *Mahaprajnaparamita* em seiscentos fascículos em chinês, e as obras correspondentes em tibetano. Sendo assim, podemos dizer que o *Hridaya* é uma produção posterior e que existe uma mistura de elementos estranhos. Este, contudo, não é o ponto essencial que eu discutiria neste Ensaio. Existe um outro ponto no *Hridaya*, além da sua referência a Avalokitesvara, que nos faz suspeitar da sua compilação posterior. Com isto refiro-me ao facto de a *Prajnaparamita* ser identificada com o *Mantra* que forma a conclusão do discurso de Avalokitesvara sobre *Sunyata* (vazio). A literatura da *Prajnaparamita* é singularmente livre da intrusão de fórmulas mágicas conhecidas como *Vidya*, ou *Mantra*, ou *Dharani*. É verdade que a própria *Prajnaparamita* é considerada como uma grande e maravilhosa *Vidya* no texto, mas não são dadas nenhumas fórmulas de *Mantras* independentes especiais, o que é de facto o caso no *Hridaya Sutra*. Pois neste último existe um *Mantra* para ser especificamente conhecido como «*Prajnaparamita*», que consiste nestas frases: «*Gate, gate, paragate, parasamgate, bodhi, svaha.*». Esta inserção é uma autêntica rutura e requer atenção especial.

Mantendo estes dois pontos em mente — a aparição de Avalokitesvara e a inserção do *Mantra* —, procedamos à análise do conteúdo do próprio texto do *Hridaya*.

O que superficialmente mais nos impressiona ao percorrermos o texto é que ele não é quase nada mais senão uma série de negações, e que aquilo que é conhecido como Vazio é puro negativismo que, em última análise, reduz todas as coisas ao nada. A conclusão será então que a *Prajnaparamita*, ou melhor, a sua prática, consiste em negar todas as coisas. Os cinco *Skandhas* são negados; os dezoito *Dhatus* os negados; os dezoito *Ayatanas* são negados; a Cadeia de Originação de doze elos é negada; a Nobre Verdade quádrupla é negada. E, no fim de todas estas negações, não há conhecimento nem obtenção de qualquer tipo. A obtenção (*prapti* ou *labdhi*) significa estar consciente de e estar apegado a uma compreensão que é o resultado do raciocínio relativo. Como não há obtenção desta natureza, a mente está inteiramente livre de todos os obstáculos, isto é, de erros e confusões que surgem da intelectualização, e também dos obstáculos que estão enraizados na nossa consciência conativa e afetiva, tais como medos e preocupações, alegrias e tristezas, abandonos e enfatuações. Quando isto é compreendido, o *Nirvana* é alcançado.

O *Nirvana* e a iluminação (*sambodhi*) são um só. Assim, da *Prajnaparamita* surgem todos os Budas do passado, do presente e do futuro. A *Prajnaparamita* é a mãe da condição de Buda e da condição de Bodhisattva, o que é reiterado ao longo de toda a literatura da *Prajnaparamita*.

Até aqui, podemos dizer que o *Hridaya* está em perfeito acordo com o espírito da *Prajnaparamita*. Começando com negações, termina com uma afirmação chamada, na terminologia budista, «Iluminação». A ideia de Vazio pode sobressaltar os não iniciados, porque eles são geralmente propensos a considerá-la como uma aniquilação total, especialmente quando o *Hridaya* parece não ser mais do que um rol de negações. Mas visto que

esta *via negativa* nos conduz finalmente a algo definido, embora este último esteja longe de ser definido no seu sentido comum, o *Hridaya* não é, afinal, um evangelho de niilismo. A *Prajnaparamita* que alcança este prodígio, isto é, a dedução ou a evocação de uma afirmação a partir daquelas negações invencíveis, pode justamente ser designada como um grande e incomparável *Mantra*. O *Hridaya*, ordinariamente falando, deve terminar com esta afirmação; o discurso de Avalokitesvara dirigido a Sariputra encontrou a sua conclusão natural; e não há necessidade de ir mais longe e declarar da forma mais dramática que o *Mantra* é «*Gate, gate, etc.*».

Declarar que a *Prajnaparamita* é um grande *Mantra* é inteligível, mas dizer que este grande *Mantra* da *Prajnaparamita* é «*Gate, gate, etc.*» não parece fazer qualquer sentido. O que tinha sido até agora claro e racional passa imediatamente por uma transformação miraculosa. O *Hridaya Sutra* transforma-se num texto de fórmula mística, num livro de encantamento. Isto é aparentemente uma degradação ou uma degenerescência. Qual é o significado desta transformação abrupta? Porquê este contrassenso, por assim dizer?

O chamado *Mantra* da *Prajnaparamita*, quando traduzido, significa: «Ó Sabedoria, ida, ida, ida para a outra margem, desembarcado na outra margem! *Svaha!*». *Svaha* é um termo de bênção e encontra-se invariavelmente na conclusão de um *Mantra* ou *Dharani*. O que tem esta ejaculação a ver com o disciplinar-se na profunda *Prajnaparamita*? Supõe-se geralmente que um *Mantra* ou *Dharani*, quando proferido, opera prodígios. No caso presente, o efeito maravilhoso passível de ser produzido pela prolação de «*Gate!*» deve ser a realização da Iluminação. Podemos dizer, então, que o fim da disciplina budista pode ser alcançado por meio de uma mera frase mística? No que diz respeito ao *Hridaya*, esta é evidentemente la conclusão, pois nenhuma outra inferência é aqui possível. Como se pode identificar a *Prajnaparamita* com o *Mantra* «*Gate!*»?

Podemos ver quão fácil e natural foi para os seguidores do Shingon (Seita do *Mantra*) adotar o *Hridaya* como um dos seus livros de texto. Mas como veio o Zen a recitá-lo para o seu serviço diário? A ideia de *Mantra* é tão estranha aos seus seguidores. A transição da filosofia de *Sunyata* e *Sambodhi* para uma religião de encantamento não pode ser facilmente concebida.

Uma outra coisa que torna esta presença de um *Mantra* no *Hridaya* mais mistificadora é que o *Mantra* de conclusão é sempre recitado sem ser traduzido, como se o próprio som da transliteração chinês-sânscrito fosse uma agência que opera milagres. Os *Mantras* de todos os tipos nunca são traduzidos para chinês. Isto é, de certa forma, bastante natural. Se as frases são de qualquer modo ininteligíveis, e se esta ininteligibilidade é aquilo que se visa com elas, quanto mais ininteligíveis forem, sendo deixadas no original, mais eficaz será o poder miraculoso nelas oculto. Mas porque é necessária esta ininteligibilidade no Zen? A ininteligibilidade não é a inalcançabilidade, da qual a *Prajnaparamita* faz tanto caso. Sem dúvida que, no seu desenvolvimento na China, o Zen incorporou muito do uso do Shingon, e encontramos no seu ritualismo muitos *Mantras* e *Dharanis* que pertencem propriamente ao Shingon. Por esta razão, considero que a produção do *Hridaya* se deu num período muito posterior ao de todo o corpo da própria literatura da *Prajnaparamita*. Seja como for, qual é a significação do *Mantra* «*Gate!*» no *Hridaya Sutra* como um dos textos mais importantes no ensinamento do Zen? Se o *Mantra* ocupasse uma posição indiferente no *sutra*, embora seja difícil numa obra tão curta como esta encontrar espaço para algo de importância secundária, a questão quanto ao significado do *Mantra* poderia não ser muito pesada. Mas mesmo um leitor superficial reconhecerá imediatamente a posição muito proeminente preenchida pelo *Mantra* na evolução da doutrina da *Prajnaparamita*. De facto, o *sutra* inteiro parece ter sido escrito por causa do *Mantra* e por mais nada. Sendo assim, tanto mais qual é o significado do

Mantra, à parte o seu sentido literário? Porque forma ele o clímax de toda a série de negações no *Hridaya*?

A meu ver, a solução deste mistério dá a chave para a compreensão não apenas de toda a filosofia da *Prajnaparamita*, mas também da sua relação mais essencial com o ensinamento do Zen. É por isso que tenho falado tanto sobre a interposição do *Mantra* no *Hridaya*.

Antes de o *Mantra* «*Gate!*» ceder o seu segredo em ligação com a doutrina do Vazio e da Iluminação, pode não ser inoportuno ver quais são os ensinamentos essenciais dos *Prajnaparamita Sutras*. Este conhecimento tornará a avaliação do *Hridaya* muito mais fácil, especialmente na sua ligação vital com a experiência do Zen.[1]

A partir do que vou observar sobre os *Prajnaparamita Sutras* nas páginas seguintes, podemos ver que o ensinamento do *Hridaya* concorda num sentido, e discorda noutro, com o dos *sutras* principais. A concordância ocorre no sentido de que ambos fazem de *Prajna* a fonte principal da iluminação budista, ao passo que a discordância é que o *Hridaya* coloca toda a sua ênfase no *Mantra* «*Gate!*».

[1]: Os ensinamentos principais da Prajnaparamita são apresentados abaixo num Ensaio separado, intitulado «The Philosophy and Religion of the Prajnaparamita». Ver p. 234 et seq.

Esta é a fase completamente ausente nos *sutras* principais da classe da *Prajnaparamita*. No *Hridaya*, o disciplinar-se na *Prajnaparamita* é identificado com a recitação do *Mantra*.

Não a recitação do Mantra, de acordo com o próprio relato de Xuanzang, mas a recitação de todo o *Hridaya* foi recomendada por Avalokitesvara, que lhe apareceu numa visão quando ele estava a caminho da Índia. Foi-lhe dito para recitar o sutra sempre que encontrasse dificuldades e adversidades ao viajar pelas

regiões desertas cobertas de neves geladas, varridas por ventos sufocantes e frequentadas por feras ferozes. O Bodhisattva, que então se manifestou sob a forma de um monge doente, recitou o sutra para benefício do grande monge-peregrino da China. Ele seguiu fielmente este conselho e, assim, foi finalmente capaz de alcançar em segurança a terra do seu coração. O sutra era, nessa altura, referido como contendo a quintessência da mente de Buda.

A história é interessante, mas a recitação diz respeito aqui à prevenção de problemas físicos e não à abertura da mente à iluminação suprema. Quanto à identificação da *Prajnaparamita* com o Mantra como forma de libertar a mente de todas as suas obstruções e agitações, não há aqui qualquer referência. O significado disto deve ser encontrado noutro lugar.

Quando o Mantra é repetido sem se pensar no resultado que dele pode advir, e da forma que a *Prajnaparamita* aconselha aqueles que se dedicam ao estudo da *Prajna*, será possível que, de alguma forma milagrosa, o olho espiritual se abra e veja os segredos da *Prajna*? Quando um mestre Zen foi questionado sobre o número de monges no seu mosteiro, ele respondeu: «À frente, três e três; atrás, três e três.» Para a mente comum, tal resposta não dá qualquer ideia do que o mestre tinha em mente na altura. Talvez o Mantra «Gate!» tenha algo disto em si, e apenas aqueles que nele foram iniciados o consigam compreender; e quando este mistério na resposta é compreendido, a própria questão se torna clara, e tudo o que está contido na *Prajna* é exposto diante dos olhos. Talvez assim seja; mas então, porquê este Mantra «Gate!» específico e não outro qualquer? O Mantra, bastante insensato num certo sentido, não é totalmente ininteligível no que diz respeito ao seu significado literal. A sua insensatez manifesta-se quando considerado em relação a todo o conteúdo do *Hridaya*, tal como já nos é conhecido. A nossa questão aqui será: Que relação inerente existe entre esta afirmação ou, antes, exclamação: «Partiu, partiu para a outra margem, ó Bodhi!» e o ensinamento geral do *Hridaya*?

3

A meu ver, a solução para todas as dificuldades encontradas numa compreensão profunda do *Hridaya Sutra* é alcançada da seguinte forma. Quando o ensinamento da *Prajnaparamita* passou a ser totalmente identificado com a experiência budista, o *Hridaya* foi produzido para fornecer, de uma forma extremamente epigrafada, os elementos essenciais da *Prajnaparamita* e, ao mesmo tempo, para indicar o processo psicológico do Yogin que se disciplina na profunda *Prajnaparamita*. Quando o sutra tomou o outro rumo de desenvolvimento, expandiu-se para uma literatura extremamente difusa, verbosa e grandiosa, conhecida em chinês como o *Mahaprajnaparamita Sutra*, cujos primeiros 400 fascículos correspondem rudemente à *Satasahasrika-prajnaparamita* em sânscrito, isto é, a de 100 000 versos. Qual foi anterior, se a contração ou a expansão,[1] não o podemos dizer. Mas a contração não significou um mero condensar; transformou simultaneamente o texto num documento psicológico da experiência da *Prajna*. Esta foi uma transformação notável, visto que a adição do Mantra «Gate!» alterou todo o aspeto do epítome. Sem o Mantra, a sumarização permanece um facto simples, não significa nada, e a pesada importância da literatura, tal como se apresenta agora, perde-se por completo.

Embora eu não tenha conseguido descobrir exatamente quando é que o *Hridaya* passou a ser utilizado como um texto Zen na China, os mestres devem ter sido suficientemente perspicazes, logo no início da história do Zen, para ver nele algo mais do que uma mera tentativa de condensação. No que a esta última dizia respeito, a *Vajracchedika* servia o propósito, como de resto acontecia antes do tempo de Huineng. Quando Xuanzang contou a sua história de prodígios alcançados pela recitação do *Hridaya*, os mestres Zen acolheram-no e, ao mesmo tempo, viram nele algo mais. Este «algo mais» poderia ter escapado aos estudiosos da filosofia *Vijnaptimatra*, mas não aos mestres Zen, que colocavam a experiência antes da filosofia e que estavam profundamente

atentos ao valor psicológico de toda a literatura budista. Eles compreenderam o significado do Mantra de uma forma muito diferente da dos seguidores do Shingon.

É um facto digno de nota que o Mantra «Gate!» também se encontra no final da versão chinesa de Xuanzang da *Mahaprajnaparamita*. Parece ter sido adicionado no período Yuan, pois a edição Yuan do texto contém-no. Terá a ideia de afixar o Mantra derivado possivelmente do *Hridaya* quando este começou a circular amplamente entre os budistas? Diz-se na *Astasahasrika* que a *Prajnaparamita* é uma fórmula mágica (*vidya*) grande, imensurável, insondável, incomparável e supremamente elevada; se assim for, é fácil tomar o «Gate!» como tal, face ao enaltecimento do Mantra pelo *Hridaya* em termos tão entusiásticos.

Para voltar ao assunto principal, o disciplinar-se na profunda *Prajnaparamita* é o exercício do koan, ao qual foi dedicado o primeiro Ensaio da Segunda Série dos meus Ensaios sobre o Budismo Zen. Avalokitesvara é o estudante de Zen, e o Buda no *Hridaya* diz-nos como Avalokitesvara estudou a *Prajna*. Pois a *Prajna* é o koan que lhe foi dado para resolver, como meio de realizar a iluminação suprema. O seu percurso de realização faz-se ao longo da *via negativa*. É-lhe dito para negar tudo o que possa compreender intelectualmente como um objeto de pensamento. Este é o caminho do Zen. Começa intelectualmente. A ignorância que possuiu a mente desde o passado sem início deve ser dissipada, sendo este o primeiro passo em direção à iluminação. E a ignorância significa não ver a verdade (*dharma*) como ela realmente é, *yathabhutam*. O *Hridaya* oferece-nos assim uma série de negações, sendo negado até o conhecimento; pois, enquanto houver a perceção de ter alcançado algo, isto constitui um obstáculo real no caminho para a iluminação suprema. Tornar-se senhor de si mesmo e de todas as coisas significa ter o caminho inteiramente limpo de todos os obstáculos que possam frustrar o curso livre e soberano da *Prajna*. A negação é esta

limpeza, esta purgação. No exercício do koan, a limpeza é também o procedimento preliminar.

A negação, como sabemos, é um mero meio através do qual chegamos a algum lugar. Na *Prajnaparamita*, ela visa também conduzir-nos ao objetivo da sua disciplina. O Zen, desde o início, dá-nos um koan que desafia a interpretação intelectual e, deste modo, sem nos dizer explicitamente para trilhar o caminho da negação, faz-nos fazê-lo. O *Hridaya*, que pertence à literatura da *Prajna*, segue o rumo geral e está repleto de "Nãos". Mas onde aterramos após abandonarmos cada tesouro intelectual e conceptual? Será o mero nada, o mero vácuo do espaço, o mero vazio que se supõe ser o sentido de *Sunyata*? Se assim fosse, continuaríamos no reino dos conceitos. O «nada» continua a ser um dos nossos objetos de pensamento. Isto também deve ser abandonado, sendo um dos «pensamentos pervertidos e sonhos ilusórios».

No Budismo Shin, o abandono do «próprio poder» significa nascer na terra de Amitabha. A negação é imediatamente uma afirmação. O Shin evita ser intelectual. O seu negativismo não é tão assustador ou desesperante como o da *Prajnaparamita*. Mesmo aqui, contudo, um estado de espírito que não conhece «medos» nem «obstáculos» é apontado como o objetivo. O que é este objetivo? O que é esta iluminação suprema? Onde está? Quando é alcançada?

É alcançada quando Avalokitesvara exclamou: «Gate, gate, paragate, parasamgate!» Pois esta é a ejaculação que brotou do seu ser interior quando percorreu todo o curso das negações. Ele, como Yogin da *Prajnaparamita*, não podia andar eternamente a girar em círculos num anel de negações. Uma vez chegado ao fim, exausto e desesperado, não havia esperança diante de si, e sabia o que tinha deixado para trás. Mas havia ainda algo que o impelia a seguir em frente. Totalmente esgotado intelectual e emocionalmente, deu um salto final. O último laço que o prendia ao mundo da relatividade e ao «próprio poder» rompeu-se

completamente. Viu-se na outra margem. Inundado pelos seus sentimentos, só conseguia continuar a proferir o «Gate!». O «Gate!» tornou-se então o seu Mantra, o «Gate!» tornou-se o Mantra da *Prajnaparamita*. Com esta exclamação, tudo se clarificou, e a disciplina de Avalokitesvara na *Prajna* foi concluída.

Isto, concluo, é o significado do *Hridaya*. Ao interpretarmos o texto desta forma, conseguimos compreender por que razão o «Gate!» é a conclusão, e por que razão esta conclusão exprime da forma mais conclusiva o conteúdo do *Hridaya*. O Mantra, tomado em si mesmo, não transmite qualquer significado, e a sua relação vital com a *Prajnaparamita* é ininteligível. O *Hridaya* não deve ser abordado por uma via de passagem intelectual, embora superficialmente sugira isso. Deve ser abordado ao longo da linha da experiência religiosa, ou seja, pela linha que adotámos no estudo do exercício do koan. O significado do Mantra cede assim os seus segredos e, como resultado, o *Hridaya* torna-se um documento totalmente compreensível de grande valor religioso.

Se o *Hridaya* fosse um produto do génio chinês, o Mantra não teria tomado a forma de «Gate!». Como já vimos em várias ocasiões, o Mantra dos mestres Zen assumiu colorações bastante diferentes. Mas, psicologicamente falando, o processo espiritual experimentado tanto pelos chineses como pelos indianos foi exatamente o mesmo — de resto, não poderia ser de outra forma. Quando se perguntou a um chinês quem era o Buda, ele respondeu: «É como um balde cheio de água cujo fundo se rompeu.» Isto soa a uma *Dharani*, julgado pelo padrão vulgar da lógica. Comparar o Buda a um balde de água pode parecer profanador, mas do ponto de vista do Zen o balde deve romper-se pelo fundo e toda a água deve ser completamente vertida, sem que nenhuma lua se reflita nela. O Buda revela-se então com as suas trinta e duas marcas de excelência. O *Hridaya* não é tão concreto como isto, mas a sua representação da experiência Zen é suficientemente iluminadora.

No «Gate!», as negações do *Hridaya* alcançaram a grande afirmação designada como Talidade (*tathata*) em todos os textos do Mahayana. As negações tinham todas o propósito de conduzir os Yogins da *Prajna* a esta catástrofe. A recitação de Xuanzang, que não passava de uma forma de encantamento, passa agora a estar carregada de valores religiosos de grande importância. Por força do Mantra final, a iluminação suprema, mais ou menos intelectualmente compreendida pelos estudiosos, torna-se um grande facto da experiência espiritual. A posição que o *Hridaya* ocupa no ensinamento do Zen é aqui avaliada na sua verdadeira dimensão.

O que resta ainda explicar é a circunstância de como este Mantra especial veio a ser proferido neste contexto. Isto requer mais espaço do que o disponível aqui; tudo o que posso dizer é que a ideia da «outra margem» é peculiarmente indiana e que aparece cedo na literatura religiosa da Índia. Para dar um exemplo da literatura budista primitiva, temos isto no *Dhammapada*:

Appaka te manusseju ye jana paragamino,

Athayam itara paja tiram evanudhavati.[3]

Num certo sentido, Tathagata é *Paragata*, aquele que foi para a outra margem. Mas a ideia de *tatha* tornou-se mais predominante na filosofia budista do que a de *param*, e o *Paragata* foi substituído pelo Tathagata. O vestígio da ideia de *Param* ficou na *Paramita*, que significa as virtudes que conduzem os Yogins ao outro lado da iluminação. *Paramita* é geralmente traduzido como «chegar à outra margem», o que significa praticamente o mesmo facto que *paragata*, «ido para a outra margem»; a diferença entre as duas expressões é a da direção. Deste lado é «ido», do outro é «chegado»; depende de onde nos posicionamos. Na *Prajnaparamita*, é extremamente apropriado descrever o percurso de Avalokitesvara como tendo «desembarcado na outra margem» (*parasamgate*).

Quando Tung-shan Liang-chieh[4] ainda era um rapaz, um professor de Vinaya fez com que ele estudasse o *Hridaya Sutra* e tentou explicar a frase: «Não há olho, não há nariz...» Mas Liang-chieh examinou o seu professor escrutinadoramente com o olhar, depois tocou no seu próprio corpo com a mão e disse finalmente: «O senhor tem um par de olhos, um par de orelhas e os outros órgãos dos sentidos, e eu também estou provido deles. Porque é que o Buda nos diz que tais coisas não existem?» O professor de Vinaya ficou surpreendido com a sua pergunta e disse-lhe: «Não sou capaz de ser teu professor. Deves ser ordenado por um mestre Zen, pois serás um dia um grande mestre do Mahayana.»

Quando uma mente jovem e inquisitiva como a de Liang-chieh tropeça no negativismo da *Prajnaparamita*, é promissor. Se continuar a indagar, seguramente chegará a uma explosão um dia. Mas, após a explosão, é aconselhável percorrer de volta a *via negativa* e ver o que existe no sentido de confirmar a experiência. Aquilo que o homem não foi capaz de apreender no início será visto carregado de significado. A doutrina de *Sunyata* já não é puro negativismo. Como explicarei de seguida, trata-se simplesmente de ver as coisas *yathabhutam*, tomando-as no seu aspeto de *Tathata* (talidade). Não nega o mundo das multiplicidades; as montanhas estão lá, as cerejeiras estão em plena floração, a lua brilha intensamente na noite outonal; mas, ao mesmo tempo, elas são mais do que particularidades, apelam a nós com um significado mais profundo, são compreendidas em relação àquilo que não são. Nisto reside o propósito do *Hridaya Sutra*.

O poema de Tung-shan, composto quando viu o seu reflexo no riacho que atravessava na altura, poderá dar-nos vislumbre da sua experiência interior da *Prajnaparamita*:

Cuidado com o procurar [a Verdade] através de outros,
Cada vez mais ele se afasta de ti;
Sozinho vou agora, inteiramente por mim,
E encontro-o em toda a parte para onde me volto.

Ele não é outro senão eu mesmo,
E contudo eu não sou ele.
Quando assim compreendido,
Estou face a face com a *Tathata*.

VI

A FILOSOFIA E A RELIGIÃO DA PRAJNAPARAMITA

Preliminar

A *Prajnaparamita*[5] é um dos livros canónicos budistas mais antigos traduzidos para chinês. A primeira *Prajnaparamita*, conhecida como a *Tao-hsing* («A Prática do Caminho»), surgiu em 172 d.C. Supõe-se que o *Sutra dos Quarenta e Dois Capítulos* tenha sido traduzido pelos primeiros missionários indianos que chegaram à China em 69 d.C., mas não estamos totalmente seguros da sua autenticidade histórica. An Shih-kao, que veio da Pártia para a China em 148 d.C., trabalhou durante vinte e dois anos na conversão de textos budistas para chinês, mas eram todos do Hinayana. Sendo este o caso, a *Prajnaparamita Tao-hsing*, que foi traduzida por Lokaraksha de Yuezhi (então conhecido como o reino de Kusana), deve ser considerada, na verdade, como o primeiro texto do Mahayana de entre todos os sutras budistas introduzidos na China. É maravilhoso notar que o ensinamento budista que declara todas as coisas «vazias» e como não tendo «natureza própria» foi a primeira obra realmente importante a ser propagada entre um povo que está profundamente imbuído do espírito pragmático e utilitário. Decididamente, os seguidores do «Vazio» não consideravam que este tipo de atividade missionária fosse um trabalho de «vazio» significado.

No século III d.C., dois sutras pertencentes à *Prajnaparamita* foram traduzidos para chinês e, no século IV, surgiu ainda outro. Os de Kumarajiva foram concluídos no início do século V. Foi na segunda metade do século VII que Xuanzang completou a sua grandiosa tradução da *Mahaprajnaparamita* em seiscentos

fascículos. Esta é uma compilação enciclopédica que inclui a maioria dos sutras pertencentes ao grupo da *Prajnaparamita* dos sutras do Mahayana.

Em sânscrito, a maior coleção consiste em 125 000 *slokas* ou estâncias de trinta e duas sílabas. As quatro mais curtas contêm 100 000, 25 000, 10 000 e 8000 *slokas*, respetivamente. A mais curta foi publicada em 1888 pelo erudito indiano Rajendralala Mitra, e a de 100 000 foi editada por Pratapacandra Ghosha em 1902, mas, tanto quanto sei, uma edição completa da mesma ainda não viu a luz do dia.

A mais antiga destas várias compilações da *Prajnaparamita* parece ter sido a mais curta delas, a de 8000 *slokas* conhecida como *Astasahasrika*. As mais longas são todas ampliações posteriores. A *Astasahasrika* corresponde à *Tao-hsing* de Lokaraksha, à *Prajnaparamita* Menor de Kumarajiva conhecida como *Hsiao-pin*, à *Mahaprajnaparamita* de Xuanzang, Fasc. 538-555, e à *Prajnaparamita Fo-mu* de Shih-hu.[6]

[1] Do prefácio de Cien ao Hridaya. Taisho, N.º 256.

[2] Isto requer uma explicação. A maioria dos estudiosos concorda atualmente que a Prajnaparamita mais antiga era algo como a Astasahasrika em sânscrito e a Prajnaparamita Tao-hsing ou a Prajnaparamita Menor de Kumarajiva em chinês. Com esta como texto original, a literatura desenvolveu-se para a Satasahasrika, a Mahaprajnaparamita de Xuanzang, etc. Enquanto esta expansão ocorria numa extremidade, a contração deve ter ocorrido também na outra. A cronologia é difícil de estabelecer no que diz respeito aos textos budistas, tal como a maioria das outras obras indianas; mas, como referi antes, a adição do Mantra «Gate!» parece sugerir que o Hridaya é posterior, embora não saibamos exatamente quando é que este Mantra também passou a ser afixado à Mahaprajnaparamita chinesa.

[3] 85. «São poucas as pessoas que chegam à outra margem; as outras correm desorientadas nesta margem.»

[4] 807-869 d.C. O Chuan-deng Lu, XV.

[5] Em itálico quando significa o sutra.

[6] N.º 228.

Como todas as ideias essenciais da *Prajnaparamita*, consideradas tanto filosófica como religiosamente, estão nele contidas, a minha tese basear-se-á principalmente neste sutra em sânscrito e nas suas correspondentes versões chinesas, embora sejam feitas citações ocasionais das outras *Prajnaparamitas*. Os leitores interessados na literatura da *Prajnaparamita* podem consultar a brochura do Dr. Tokumyo Matsumoto sobre *Die Prajnaparamita-literatur*.[2] Mas, como a *Astasahasrika* em sânscrito, bem como as diversas *Prajnaparamitas* chinesas aqui mencionadas, não são facilmente acessíveis ao leitor, a *Vajracchedika* ou «Cortador de Diamante», nas traduções para inglês de Max Müller e William Gemmel, pode ser recomendada para a sua leitura. O principal defeito, contudo, do «Cortador de Diamante» é que enfatiza de forma demasiado forte o aspeto *Sunyata* do ensinamento da *Prajnaparamita*, dando ao leitor comum a impressão de que este é o Alfa e o Ómega do Mahayana. O Dr. Max Walleser de Heidelberg traduziu para alemão alguns capítulos da *Astasahasrika*.[3]

O objetivo deste Ensaio é afirmar que o ensinamento da *Prajnaparamita* consiste em definir a essência da condição de Bodhisattva. Isto é o que é conhecido em todos os textos do Mahayana como *Bodhisattvacarya*. *Carya* significa «vida», e a *Bodhisattvacarya* é o que distingue o Bodhisattva como tal de outros seres; no Budismo Mahayana, especialmente do Sravaka e do Pratyekabuddha. A *Prajnaparamita* encontra esta vida na compreensão da *Prajna* com todas as suas implicações intelectuais, morais e espirituais. Nas páginas seguintes, portanto, veremos primeiro o que se entende por *Prajna* e procederemos

depois à descoberta dos seus conteúdos práticos. Quando isto for feito, a essência da condição de Bodhisattva virá naturalmente à luz. Que o Zen está intimamente ligado, tanto histórica como doutrinariamente, ao ensinamento da *Prajna* é algo que, creio, já é bem conhecido do leitor. A *Prajna* será então descrita a partir dos vários pontos de vista sob os quais é geralmente observada nos *Prajnaparamita Sutras*.

A FILOSOFIA DA PRAJNAPARAMITA

1. A Prajna como Princípio Diretor

A *Prajna* é uma das seis virtudes de perfeição (*paramita*) especialmente concebidas para os budistas do Mahayana ou Bodhisattvas. Quando estes se encontram satisfatoriamente disciplinados em cada uma destas seis virtudes, têm a garantia de finalmente alcançarem a iluminação. Mas os sutras do grupo da *Prajnaparamita* consideram a *Prajna* como o princípio diretor das outras cinco virtudes; pois, sem a *Prajna*, as outras *Paramitas* são incapazes de saber por si mesmas para onde caminham ou para que servem. Quando deixadas sozinhas, ficam perdidas como um grupo de homens cegos no deserto. Não conseguem entrar na morada final da Realidade. Estão privadas de qualquer olho, não conseguem reconhecer o omniconhecimento, e todos os seus esforços são em vão sem a liderança da *Prajna*.

A *Prajna* é o olho que examina com perfeita clareza todo o campo da vida budista e determina para onde e como os passos do Bodhisattva devem ser guiados. As cinco *Paramitas* — caridade, moralidade, humanidade (o paciência), coragem (ou diligência) e meditação — são chamadas *Paramitas*[4] por causa da *Prajna*, que é o olho delas.[5]

Além disso, a *Prajna* é como a terra que torna possível o crescimento da vegetação. Todas as outras condições podem estar presentes para que uma semente cresça, mas sem a terra ela nunca

crescerá. Assim, sem a *Prajna*, as outras *Paramitas* perderão por completo a sua potencialidade; não haverá vida nelas.[6]

Mais ainda, é por virtude da *Prajna* que todas as outras *Paramitas* são guardadas, apreendidas, reunidas e praticadas sistematicamente. Assim como todas as sessenta e duas visões heréticas emanam da noção de que existe uma substância individual real (*satkayadristi*), também todas as cinco *Paramitas* emanam da *Prajna*. Assim como todos os órgãos corporais gozam da sua vitalidade enquanto a «vida» continua, também todas as cinco *Paramitas* estão bem vivas quando a *Prajna* as acolhe sob as suas asas protetoras.[7]

2. A Prajna Comparada às Asas da Ave e ao Vaso

Os Bodhisattvas são como aquelas aves celestiais cujas asas se podem estender até à amplitude de uma *yojana*, ou mesmo até cinco *yojanas*. Quando não estão totalmente desenvolvidas, não conseguem voar. Podem desejar voar das suas moradas celestiais para este mundo, ou podem mudar de ideias entretanto e querer regressar aos céus. No primeiro caso, conseguirão vir à terra sem se magoarem? No segundo caso, conseguirão voar em segurança de volta ao seu lar? Não, não conseguem fazer nenhuma das duas coisas; estão condenadas à destruição própria, porque ainda são crias, ainda não estão qualificadas para tais voos. Do mesmo modo, o Bodhisattva pode já ter o desejo de iluminação totalmente desperto, pode ter acumulado toda a espécie de virtudes sob a forma de caridade, moralidade, coragem e tranquilização; e, contudo, se não tiver a *Prajna* e o seu *Upaya* (meios hábeis), todos os seus desejos e esforços darão em nada, e ele recuará para o estado de Sravakahood e Pratyekabuddhahood.[8]

Do mesmo modo, o Bodhisattva sem a *Prajna* pode ser comparado a um vaso de barro que não foi perfeitamente cozido. Um homem pode utilizar esse vaso meio cozido para transportar água do poço ou do rio, mas certamente encontrá-lo-á partido antes de chegar a casa. Porquê? Porque o vaso fora retirado do

forno antes de estar totalmente cozido e seco. De forma semelhante, o Bodhisattva pode ter fé na iluminação, e o desejo por ela, e também paciência, alegria, compreensão, reverência, diligência, pensamento puro, etc.; mas se não tiver a *Prajna* e o seu *Upaya* (meios hábeis) com os quais seja devidamente guardado no decurso da sua vida de Bodhisattva, ele certamente retrocederá e, caindo de volta ao estado de Sravakahood e Pratyekabuddhahood, não será capaz de alcançar a *Sarvajnata*.[9]

Através destas avaliações da *Prajna*, o sutra impressiona-nos fortemente com a extraordinária importância desta virtude da *Paramita*. Antes do desenvolvimento desta ideia, as seis *Paramitas* eram tratadas como tendo igual significado na vida do Bodhisattva. O aparecimento do Mahayana alterou esta posição relativa. A *Prajna* é agora isolada e colocada no mais alto relevo. Sem ela, as restantes *Paramitas* são como um barco que perdeu a bússola e o capitão. Esta é uma fase notável na evolução do pensamento budista. Quando sabemos que o Budismo extrai a sua vitalidade da doutrina da Iluminação, a importância absoluta da *Prajna* é inevitavelmente afirmada. Mas é possível que o autor da *Prajnaparamita* tivesse algum receio de que o seu ensinamento não fosse imediata e irrestritamente aceite pelos budistas. Por esta razão, creio que o sutra faz tantas referências ao facto de não se dever ficar assustado ou deprimido com a teoria da *Prajnaparamita*. O sutra diz que é, de facto, uma ocorrência rara alguém escutar a doutrina da *Prajna* na sua vida e, ainda assim, não ficar assustado com ela. Abraçá-la e não vacilar no seguimento dos seus ditames exige a acumulação de mérito ao longo de muitas vidas.

3. A Prajna como Mãe dos Budas e dos Bodhisattvas

O facto de a *Prajna* ser o princípio diretor das *Paramitas* decorre de ela ser concebida pelos Mahayanistas como constituindo o omniconhecimento (*sarvajnata*), isto é, o conhecimento perfeito que está na posse daquele que tudo sabe. Portanto, a *Prajna* é uma luz inteiramente iluminadora que exige

o nosso respeito. Ergue-se acima de toda a influência contaminadora dos objetos mundanos. Erradica toda a escuridão que existe neste mundo de dualidades, conferindo assim paz e conforto a todos os seres. Fornece uma luz aos cegos, que podem assim caminhar em segurança através da noite escura da ignorância. Conduz aqueles que se extraviaram para o caminho reto. Revela-nos a verdade de todas as coisas, que é o omniconhecimento (*sarvajnata*). É o refúgio de todos os seres, concede-lhes a perfeita destemor, é aquela que possui cinco olhos e que ilumina o mundo inteiro. É a verdade que está acima do nascimento e da morte, acima de todas as ações e anseios. É o próprio Vazio. É a casa do tesouro de toda a verdade (*dharmakosa*). É a mãe de todos os Budas e Bodhisattvas.[10]

Visto que a *Prajna* é a mãe e a progenitora (*janayitri*) de todos os Budas e Bodhisattvas, estes estão sempre muito ansiosos pela sua saúde, bem-estar e prosperidade. O sutra diz:[11] «É como uma mulher que tem um grande número de filhos. Se ela adoecer, todos os seus filhos e filhas farão com que recupere rapidamente a saúde. Pois o único pensamento que têm é que ela é a mãe que os criou com cuidado e amor, que tudo o que agora reivindicam como seu é uma dádiva da sabedoria e da ternura dela. Ela não pode ser negligenciada, deve ser bem cuidada, e todos os cuidados médicos lhe devem ser prestados para que fique bem novamente, livre de sofrimento e de incómodos de toda a espécie. Assim, ela será estimada por todos os seus filhos.» Da mesma forma, os Budas e Bodhisattvas estão profundamente preocupados com o bem-estar da *Prajna* como sua própria mãe, recorrendo a todos os estratagemas para a guardar das interferências dos espíritos malignos e para a ajudar a estabelecer-se firmemente no mundo. Daí as suas atividades missionárias de fazer com que a *Prajnaparamita* seja copiada, estudada, recitada, memorizada, meditada e pregada até ao fim dos tempos.

4. Prajna = Sambodhi = Sarvajnata

Disse-se no início que a *Prajna* era o meio para alcançar a iluminação, o fim supremo da disciplina budista. Mas passou agora a ser identificada com o próprio fim — a *Prajna* é iluminação (*sambodhi*); pois, na experiência budista, o funcionamento da *Prajna* na sua pureza original só é possível quando há iluminação. Quando é concebida como possuindo um fim que se situa no exterior, ainda não é ela própria, não está no seu estado puro; regressa a si mesma apenas quando é identificada com a iluminação. Enquanto a iluminação for considerada algo a ser procurado por meio da *Prajna*, não só a iluminação está longe de si, como a *Prajna* falha em funcionar na sua atividade nativa. A *Prajna*, para ser *Prajna*, deve ser identificada com a iluminação. Podemos dizer, portanto, que a *Prajna* se encontra a si mesma, reconhece a sua própria figura sem disfarces e sem mácula na iluminação. Quando a prática da *Prajnaparamita* deve ser levada ao seu culminar criterioso, a identificação da *Prajna* e da iluminação deve ser alcançada, deve tornar-se um facto.

Conceptualmente, a *Prajna* faz os seus primeiros movimentos em direção à apreensão daquilo que supõe ser o seu objeto. Quando este é efetivamente apreendido, contudo, o apreendedor e o apreendido tornam-se um; o dualismo cessa e há um estado de identidade perfeita que é conhecido como iluminação, e também como omniconhecimento (*sarvajnata*). Esta experiência também pode ser descrita desta maneira: a *Prajna* primeiro divide-se ou contradiz-se a si mesma a fim de se ver a si própria, iniciando um estado de dualidade como meio e fim, sujeito e objeto, isto e aquilo, o observador e o observado. Quando o trabalho de ver-se a si própria está cumprido, na *Prajna* não há mais dualidade. A *Prajna* é vista na iluminação, e a iluminação na *Prajna*. Vê em toda a parte os seus próprios nomes, apenas escritos de forma diferente; *Prajna* é um nome, iluminação é outro, Nirvana é um terceiro, e assim por diante. Isto quer dizer que todos estes nomes são apenas conceptuais, são discriminados como tal para conveniência da nossa inteleção. O

que real e verdadeiramente existe é a identidade destes nomes, e nada mais.

A *Prajna* é então *Sambodhi* (iluminação), a *Prajna* é *Sarvajnata* (omniconhecimento), a *Prajna* é Nirvana, a *Prajna* é *Tathata* (talidade), a *Prajna* é *Citta* (mente), a *Prajna* é *Buddhata* (condição de Buda); a *Prajna* tomada em si mesma é então, preeminentemente, o Inalcançável (*anupalabdha*) e o Inconcebível (*acintya*). E este Inalcançável e Inconcebível é a base de todas as realidades e pensamentos. Muito naturalmente, portanto, os autores dos *Prajnaparamita Sutras* enaltecem a *Prajna* como uma realizadora de milagres, quase personificando a *Prajnaparamita* como um objeto de adoração e exortando, finalmente, os seus devotos a prestarem a mais alta homenagem até aos próprios textos que contêm o ensinamento da *Prajnaparamita*, como se os textos em si fossem encarnações vivas e ativas da força que realiza prodígios. Não só o seu estudo (*paryavapti*), recitação (*vacana*), memorização (*dharana*) e cópia (*lekhana*) são recomendados, mas a reverência (*satkara*) e a adoração (*gurukara*) dos mesmos são incentivadas, por meio de oferendas (*puja*) de flores, grinaldas, incenso, unguento, lâmpadas, bandeiras, estandartes, dosséis e vestes. Quanto ao mérito espiritual que advém do acreditar (*abhisraddha*) e do confiar (*adhimukti*) com a máxima sinceridade (*adhyasayata*) na *Prajnaparamita*, ninguém o pode começar a estimar com precisão. O lado devocional da *Prajnaparamita* está curiosamente misturado com a sua metafísica mais altiva.

O assunto dos *Prajnaparamita Sutras* é, contudo, apropriadamente falando, la vida de Bodhisattva que consiste na prática da *Prajna* através da qual se chega à realização da iluminação suprema. A questão de como praticar a *Prajna* é constantemente levantada e respondida — sendo este, na verdade, o tema mais absorvente de todos os *Prajnaparamita Sutras*. Quando é executada com sucesso, a disciplina budista chega ao fim. Mas, como se disse antes, a prática da *Prajna* não é algo de

natureza heterogénea em relação àquilo que constitui a própria iluminação. A iluminação cresce a partir desta prática assim como a flor cresce a partir da planta; existe uma continuidade de vida entre os dois termos, e a continuidade não é menos do que uma forma de identidade. Assim, a seguinte lógica é válida: a *Prajna* toma forma no seu ser praticada, e esta prática é o conteúdo da iluminação; portanto, a *Prajna* é iluminação. *Prajna = Sambodhi* pode ser verificado também a partir do lado prático da questão. Como estes termos são constantemente utilizados de forma intercambiável em todos os *Prajnaparamita Sutras*, o que caracteriza um é igualmente aplicável ao outro. De facto, a trindade *Prajna = Sambodhi = Sarvajnata* é o fio que liga as várias cadeias de ensinamento nelas contidas. Pega-se num dos elos e os restantes seguem-se. Mas se quisermos fazer aqui uma diferenciação, podemos definir a *Prajna* como um instrumento epistemológico com o qual a *Sarvajnata* é alcançada, enquanto a *Sambodhi* (iluminação) é mais ou menos psicológica no sentido em que conota um estado de despertar espiritual. A *Prajna* é partilhada por todos os seres sem distinção, embora possa não ser encontrada neles a funcionar na sua pureza absoluta. No Buda, a *Prajna* é *Sarvajnata* porque ele se encontra no estado de perfeita iluminação.

A iluminação é descrita na *Mahaprajnaparamita* nos seguintes termos:[12] «Por iluminação (*bodhi*) entende-se o vazio (*sunyata*), a talidade (*tathata*), o limite da realidade (*bhutakoti*), o reino espiritual (*dharmadhatu*) e a essência (*dharmata*). Estes são, contudo, nomes, palavras, conotações provisórias. A iluminação em si é a verdade mais elevada e a realidade última; é a norma não sujeita a mudança; é indestrutível, para lá da discriminação; é o conhecimento verdadeiro, puro e inteiramente difuso possuído por todos os Budas; é a perfeição mais fundamental através da qual os Budas obtêm uma visão interior da natureza de todas as realidades, de todas as formas: está para além de qualquer modo

de expressão, para além de todas as construções de pensamento criadas pela mente.»

Quando a *Bodhi*, iluminação, é assim descrita com outras identificações, o resultado pode parecer algo confuso, e observações adicionais serão feitas sobre isto mais tarde. No que diz respeito à caracterização em si, ela é integralmente transferível para a *Prajna*, e podemos dizer isto: que a *Prajna* é ver para dentro da essência das coisas tal como são (*yathabhutam*); que a *Prajna* é ver as coisas como vazias na sua natureza; que o ver as coisas deste modo é alcançar o limite da realidade, isto é, passar para lá do reino da compreensão humana; que, portanto, a *Prajna* é agarrar o inagarravel, alcançar o inalcançável, compreender o incompreensível; que quando esta descrição intelectual do funcionamento da *Prajna* é traduzida em termos psicológicos, consiste em não se tornar apegado a nada, seja uma ideia ou um sentimento.

[1] Estas diferentes versões da Prajnaparamita são neste artigo abreviadas da seguinte forma: Asta para Astasahasrika, Hsiao-pin ou Kumarajiva para a Prajnaparamita Menor de Kumarajiva, Maha ou Xuanzang para a Mahaprajnaparamita de Xuanzang, Fo-mu para a tradução de Shih-hu, Tao-hsing para a de Lokaraksha. A edição Kokyo-shoin do Tripitaka, popularmente conhecida como «Shuku-satsu» (so-shua), que significa «em letra mais pequena», é utilizada ao longo deste artigo.

[2] Verlag W. Kohlhammer, Estugarda, 1932.

[3] Prajnaparamita, die Vollkommenheit der Erkenntnis, publicado por Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga, 1914.

[4] Param = a outra margem, ita = chegado.

[5] Asta, pp. 172-3.

[6] Ibid., p. 81.

[7] Ibid., pp. 431-2.

[8] Fo-mu, 43b-44a.

[9] Ibid., 40a. Sarvajnata = omniconhecimento. Quando a Prajna é aperfeiçoada, isto é alcançado. O «omniconhecimento» pertence à condição de Buda, é o que constitui a natureza essencial do Buda. «Omniconhecimento» e «Iluminação» (sambodhi) são termos intercambiáveis nos Prajnaparamita Sutras, e também no Gandavyuha.

[10] Asta, pp. 170-1, 253, 272, 396-7.

[11] Ibid., p. 253. Capítulo XII, «Ver o Mundo».

[12] Fasc. 384.

Lemos no «Devaparavarta» da *Astasahasrika-prajnaparamita*: «Aqueles que iniciaram agora a prática da *Prajna* devem praticar todas as seis *Paramitas* de tal forma que todo o mérito com isso ganho seja revertido para la realização da iluminação. Para o fazer, contudo, nunca devem apegar-se (*paramriksta*) à iluminação como o objetivo dos seus exercícios, nem aos cinco *Skandhas* como realidades individuais irredutíveis. Pois o omniconhecimento (*sarvajnata*) é algo que está além do alcance (*aparamrista*).»[1]

«Além do alcance» significa «não estar apegado». Sendo o Inalcançável e o Inconcebível a própria natureza da *Prajna*, o Bodhisattva que recuperou a sua função original não terá, naturalmente, qualquer apego, mesmo em relação à *Prajna*, à *Sarvajnata* ou à *Sambodhi*. Esta é uma fase importante na vida do Bodhisattva, à qual poderei ter oportunidade de fazer mais referências mais tarde.

5. A Prajna como o Ver as Coisas Yathabhutam

Por força desta virtude do não-apego, podemos dizer que a *Prajna* é capaz de ver o mundo tal como ele é, de ver as coisas no seu aspeto de talidade (*yathabhutata*). Esta é a função mais caraterística da *Prajna*, a qual é ganha pelo Bodhisattva quando este percebe que provém, tal como é, da própria *Prajna* e,

portanto, que esta última é a progenitora dele, bem como de todos os Budas. Uma vez abertos os seus olhos para esta verdade, ele examina o mundo e todas as suas multiplicidades no estado em que verdadeiramente se encontram. Isto é, no que diz respeito aos nossos sentidos, o mundo é visto como estando a mudar o tempo todo, passando por várias formas de combinação e decomposição. Mas o Bodhisattva cuja *Prajna* está totalmente desperta percebe que os cinco *Skandhas* que constituem este mundo, apesar das suas transformações superficiais, nunca são destruídos na sua natureza própria (*svabhava*), não mostram sinais de destruição, nunca estão sujeitos a vicissitudes, ao nascimento e à morte, a tomar formas, ou a nutrir desejos ou paixões.

Sendo a *Prajnaparamita* simultaneamente uma filosofia e uma religião, o seu ensinamento é sempre uma mistura de ontologia e psicologia. De facto, ela não se ocupa do ser enquanto tal, mas sim das suas implicações humanas. Conhecer o mundo é conhecer o espírito humano e os seus funcionamentos. Não há questões metafísicas que não sejam, ao mesmo tempo, questões de salvação e de iluminação. Portanto, quando o Bodhisattva percebe o mundo como *yathabhutam*, percebe também as mentes humanas tal como são; fica assim preparado para desenvolver os seus meios hábeis (*upaya*). Assim, diz o sutra, o Bodhisattva percebe, por meio do seu olho da *Prajna*, as mentes de todos os seres sencientes, e sabe como elas são inexaurivelmente variadas no carácter, na função, na resposta, no valor moral, na espiritualidade, e assim por diante. Contudo, a sua perceção *yathabhutam* penetra através destas superficialidades e reconhece que, quer as suas mentes sejam puras ou impuras, recolhidas ou dispersas, gananciosas ou não-gananciosas, todas elas estão desprovidas de substância própria, de apego e de discriminação. Isto é conhecido como o ver todos os seres no seu aspeto de talidade, onde as pluralidades em todas as formas desaparecem, revelando-se tais como são à luz da *Prajna*.[2]

É evidente, portanto, que o ver as coisas *yathabhutam* na *Prajnaparamita* significa vê-las através do véu da multiplicidade que obscurece a nossa visão, e agarrá-las com a *Prajna* no seu estado de talidade. Talidade (*tathata*) é um termo invulgar, mas, na fraseologia budista, um dos mais expressivos. Compreender exatamente o que significa é compreender todo o sistema do pensamento budista. A talidade não deve ser confundida com a mesmidade ou a unidade das coisas. Quando se fala do «desaparecimento das pluralidades», pode-se imaginar que elas são ignoradas ou aniquiladas a fim de revelar o seu aspeto de unidade. Mas o que os devotos da *Prajna* querem dizer é que elas são compreendidas nas suas verdadeiras relações, não apenas umas com as outras, mas com aquilo que constitui a sua razão de ser.

Existe uma secção[3] na *Prajnaparamita* dedicada à discussão de Subhuti ser um *Anujata* do Tathagata. *Anujata* significa «ter nascido depois de» ou «ter nascido em conformidade com». Que Subhuti, o expeditor da filosofia da *Prajnaparamita*, tenha nascido depois do Tathagata, isto é, que seja o seu irmão mais novo, ou, melhor, que tenha nascido em conformidade com aquilo que torna o Tathagata tal como é, é uma das afirmações mais significativas na *Prajnaparamita*, especialmente quando considerada em relação ao ensinamento da Talidade.

Tathagata, que é geralmente considerado como outro título do Buda, significa literalmente «aquele que assim veio» ou «aquele que assim partiu». O que é importante aqui é o significado de *tatha*, mais do que *agata* ou *gata*; e, aparentemente, o autor da *Prajnaparamita* coloca grande ênfase em *tatha* como a chave para a compreensão da doutrina da *Tathata* ou *Yathabhutata* (talidade). Quando se refere à talidade da condição de Tathagata (*tathagata-tathata*), refere-se à razão, causa ou princípio fundamental que torna possível o aparecimento do Tathagata na terra. Portanto, o facto de Subhuti ter nascido depois (*anujata*) da talidade da condição de Tathagata significa que Subhuti e o Tathagata

provêm do mesmo útero cósmico, o qual é chamado, no *Lankavatara* e noutros textos budistas, *tathagatagarbha* ou o «Útero da Condição de Tathagata». Com esta explicação preliminar, a seguinte passagem sobre *Anujata* e *Tathata* tornar-se-á mais inteligível.

«Quando se diz que Subhuti nasceu depois do Tathagata, significa isto: que a talidade do Tathagata é a talidade de Subhuti, que não há diferença entre as duas talidades, pois a talidade é uma em todos os seres sencientes e aqui não há dualismo, não há separação, não há duplicidade; que em toda a talidade não há vinda nem partida, pois nunca nasceram; que não têm um lugar de permanência onde possam ser localizadas como particularidades; que são não-ação, pelo que se quer dizer que não devem ser percebidas como funcionando de uma determinada maneira definida de modo a revelar as suas características específicas, que são as suas limitações; e, contudo, que não devem ser tomadas como permanecendo para sempre quietas e sem nada fazer; que conservam a sua talidade em todos os lugares, em todos os tempos, sob todas as circunstâncias, em todas as combinações causais; que nelas não há passado, nem presente, nem futuro, embora se considere que os próprios seres sencientes passam a existir, permanecem e desaparecem; não estão sujeitas à discriminação, não tomam formas particulares, estão além da alcançabilidade; e, finalmente, que, apesar de todas estas qualificações, aparecem como realidades, capazes de ser nomeadas, definidas e discriminadas, embora, quando são tratadas dessa forma, já não sejam da talidade. Por estas razões, a talidade de Subhuti é a talidade do Tathagata, e a talidade do Tathagata é a talidade de todos os seres, e entre estas nenhuma divisão é concebível. Uma talidade uniforme prevalece aqui, mas, assim que esta afirmação definida é feita sobre a talidade, a talidade deixa de ser talidade. É o pensamento mais esquivo, contudo, sem este pensamento não há Tathagatas, não há Subhutis, no há Budas, não há Arhats, não há seres sencientes. Compreender isto

é o Tathagata; nenhuns outros seres conseguem agarrar esta verdade. Subhuti, visto que compreende, pode expor os profundos mistérios da *Prajnaparamita* e, por esta razão, ele é o *Anujata* do Tathagata.»

Mais adiante, lemos no Capítulo XVII, «Sobre as Características Especiais do Estágio Avinivarta da Condição de Bodhisattva»:

«Existem variedades de estágios espirituais na vida budista, mas todos eles são um no que diz respeito ao seu aspeto de talidade, e nenhuma discriminação deve ser feita entre eles. Pois é através desta unidade da talidade que o Bodhisattva pode entrar na *Dharmata* (resumidamente, a Verdade). Entrando assim na *Dharmata*, ele não nutre nela qualquer discriminação. Mesmo quando escuta outros ensinamentos, abstém-se de os criticar, pois sabe como entrar na *Dharmata* através de várias vias de abordagem. Mesmo quando escuta todas as formas de argumentações verbais e conceptuais, não abriga dúvidas quanto à validade absoluta da talidade que acolhe dentro de si mesmo.»

Uma das funções da *Prajna* é então vista como sendo o perceber as coisas *yathabhutam* ou no seu aspeto de talidade (*tathata*). Nesta talidade, verifica-se que todos os seres estão livres de contaminação e, portanto, estão em unidade com os Budas, que podem, a este respeito especial, ser chamados Tathagatas. Como são assim todos um, são irmãos (*anujata*) uns dos outros, incluindo Budas e Bodhisattvas. O útero materno de onde todos estes irmãos emanam é verdadeiramente conhecido como *Tathagata-garbha*. A maternidade da *Prajna* torna-se mais convincente do que nunca, e o significado da reverência prestada à *Prajnaparamita* mais natural.

6. A Prajna e Sunyata

A *Prajnaparamita* é geralmente considerada como ensinando exclusivamente a filosofia do Vazio (*sunyata*). A maioria das pessoas, incluindo estudiosos do Budismo, subscreve esta visão, mas quanto ao que se entende realmente por Vazio, não parecem ter uma conceção muito clara. Dado que o estudo da *Prajnaparamita* significa ver todas as coisas no seu aspeto de talidade ou vazio, permitam-me fazer aqui algumas observações sobre a doutrina do Vazio.

Na versão de Xuanzang da *Mahaprajnaparamita*, são enumeradas dezoito[4] formas de vazio, as quais são explicadas em detalhe no comentário de Nagarjuna sobre o sutra. Esta enumeração prende-se, de facto, com as variadas formas de chegar de maneira definida à ideia de vazio. As dezoito formas de o descrever são: (1) *Adhyatma-sunyata*, vazio das coisas interiores, (2) *Bahirdha-sunyata*, vazio das coisas exteriores, (3) *Adhyatma-bahirdha-sunyata*, vazio das coisas interiores e exteriores, (4) *Sunyata-sunyata*, vazio do vazio, (5) *Maha-sunyata*, grande vazio, (6) *Paramartha-sunyata*, vazio da verdade última, (7) *Samskrita-sunyata*, vazio das coisas criadas, (8) *Asamskrita-sunyata*, vazio das coisas não criadas, (9) *Atyanta-sunyata*, vazio absoluto, (10) *Anavaragra-sunyata*, vazio da ilimitabilidade, (11) *Anavakara-sunyata*, vazio da dispersão, (12) *Prakriti-sunyata*, vazio da natureza primária, (13) *Svalaksana-sunyata*, vazio da particularidade, (14) *Sarvadharma-sunyata*, vazio de todas as coisas, (15) *Anupalambha-sunyata*, vazio da inalcançabilidade, (16) *Abhava-sunyata*, vazio do não-ser, (17) *Svabhava-sunyata*, vazio da natureza própria, e (18) *Abhava-svabhava-sunyata*, vazio do não-ser da natureza própria.

1. Por «as coisas interiores» entendem-se as seis consciências (*vijnana*). Quando se diz que são «vazias», significa que todas as nossas atividades psicológicas não têm uma alma-ego por trás delas, ao contrário do que comummente imaginamos. Esta é outra forma de sustentar a doutrina do *Anatman* ou *Anatta*.

2. «As coisas exteriores» são os objetos das seis *Vijnanas*, e o seu vazio significa que não existem substâncias soberanas por trás deles. Assim como não há um *Atman* na base dos fenómenos psicológicos, também não há um *Atman* na base do mundo externo. Isto é tecnicamente conhecido como a «ausência de ego das coisas». O Budismo primitivo ensinou a teoria do *Anatman* em nós, mas foi pelos Mahayanistas, segundo se diz, que a teoria foi aplicada também aos objetos externos.

3. Geralmente distinguimos entre o interior e o exterior, mas como não há realidade nesta distinção, ela é aqui negada; a distinção não passa de uma forma de construção de pensamento, a relação pode ser invertida a qualquer momento, não há uma estabilidade permanente aqui. Mude-se a posição, e o que é interior é exterior, e o que é exterior é interior. Esta relatividade é aqui chamada vazio.

4. Quando as coisas de fora e de dentro são todas declaradas vazias, somos levados a pensar que a ideia de vazio permanece real ou que apenas isto é algo objetivamente alcançável. O vazio do vazio foi concebido para destruir este apego. Manter a ideia de vazio significa deixar uma partícula de poeira quando tudo já foi limpo.[5]

5. O «grande vazio» significa a irrealidade do espaço. O espaço era concebido nos tempos antigos como algo objetivamente real, mas é considerado pelo Mahayana como vazio. As coisas no espaço estão sujeitas às leis do nascimento e da morte, ou seja, são governadas pela causalidade, como todos os budistas reconhecem; mas o espaço em si é considerado por eles como estando eternamente lá. Os Mahayanistas ensinam que esta vasta vacuidade também não tem realidade objetiva, que a ideia de espaço ou extensão é mera ficção.

6. A «verdade última» significa o verdadeiro ser de todas as coisas, o estado em que verdadeiramente se encontram, independentemente de toda a forma de subjetividade. Isto é algo

que não está sujeito à destruição, que não pode ser apontado como isto ou aquilo, ao qual nada pode ser afixado. Portanto, esta verdade última é vazia. Se fosse real, seria um daqueles objetos que estão condicionados e acorrentados à lei da causalidade. Nirvana não é senão outro nome. Quando o Nirvana tem algo que se lhe possa afixar, deixará de ser Nirvana. Ver-se-á que o «vazio» é aqui utilizado num sentido um pouco diferente do número 3, quando os objetos interiores ou exteriores são declarados «vazios».

7 e 8. Estes podem ser tratados em conjunto. *Samskrita* significa as coisas que passaram a existir devido a condições de causalidade. Neste sentido, são «criadas». *Asamskrita* são coisas não sujeitas à causalidade, como o espaço. Dizer que as *Samskrita* são vazias é outra forma de dizer que o mundo, tanto externo como interno, é vazio. A existência é por vezes dividida em *Samskrita* e *Asamskrita*, por vezes em interior e exterior, por vezes nos cinco *Skandhas*, etc., de acordo com os pontos de vista exigidos pelo curso do raciocínio. Todas estas distinções são, contudo, apenas relativas e não têm uma objetividade correspondente, sendo, portanto, todas vazias. As *Asamskrita* existem devido ao facto de estarem em contraste com as *Samskrita*. Quando estas últimas não têm realidade, as primeiras também deixam de existir. Ambas são meros nomes, e vazias.

9. Isto enfatiza a ideia de todas as «coisas» serem absolutamente vazias. «Último» significa «absoluto». A negação da realidade objetiva de todas as coisas é aqui sustentada incondicionalmente. O «vazio do vazio» significa praticamente a mesma coisa. A sala é limpa com a ajuda de uma vassoura; mas quando a vassoura é conservada, não se trata de um vazio absoluto. Na verdade, a vassoura, juntamente com quem varre, deveria ser posta de lado a fim de se alcançar a ideia de *Atyanta-sunyata*. Enquanto houver que seja um único *dharma* restante, uma coisa ou uma pessoa ou um pensamento, haverá um ponto de apego a partir do qual um mundo de pluralidades e, portanto, de

males e desgostos, pode ser fabricado. O vazio além de qualquer qualificação possível, além de uma cadeia infinita de dependência — isto é o Nirvana.

10. Quando se diz que a existência não tem início, as pessoas pensam que existe uma coisa chamada ausência de início e apegam-se à ideia. Para acabar com este apego, proclama-se o seu vazio. O intelecto humano oscila entre opostos. Quando a ideia de um início é desfeita, a ideia da ausência de início substitui-a, quando na verdade estas são meramente relativas. A grande verdade de *Sunyata* deve estar acima desses opostos e, no entanto, não fora deles. Portanto, a *Prajnaparamita* esforça-se por atingir o caminho do meio e, ainda assim, não se fixar nele; pois, quando isto é feito, ele deixa de ser o caminho do meio. A teoria do Vazio deve, assim, ser elucidada a partir de todos os pontos de vista possíveis.

11. Não há nada de perfeitamente simples neste mundo. Tudo está condenado à decomposição final. Parece existir como uma unidade, manter a sua forma, ser si mesmo, mas não há nada aqui que não possa ser reduzido às suas partes componentes. Está destinado a ser dispersado. As coisas pertencentes ao mundo do pensamento podem parecer não estar sujeitas à dissolução. Mas aqui a mudança ocorre de outra forma. O tempo trabalha, nenhuma permanência prevalece. Os quatro *Skandhas — Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana* — destinam-se também à dispersão e aniquilação últimas. São, de qualquer forma, vazios.

12. *Prakriti* é o que torna o fogo quente e a água fria, é a natureza primária de cada objeto individual. Quando é declarada vazia, significa que não há nela um *Atman* que constitua a sua natureza primária, e que a própria ideia de natureza primária é uma ideia vazia. O facto de não existir um eu individual na base daquilo que consideramos um objeto particular já foi notado, porque todas as coisas são produtos de várias causas e condições, e não há nada que possa ser chamado de uma natureza primária independente, solitária e de origem própria. Tudo é, em última

análise, vazio, e se existir uma coisa como a natureza primária, ela não pode ser de outra forma senão vazia.

[1] Fasc. 526, Divisão III, Capítulo 26 (4), «Sobre os Meios Hábeis», 29a.

[2] Ibid., p. 292.

[3] Asta, Cap. XVI, «Sobre a Tathata».

[4] Vinte na Satasahasrika, mas não há tal contagem na Astasahasrika.

[5] Cf. a observação de Zhaozhou sobre o nada. Zen Essays, Série I, p. 175.

13. *Lakshana* é o aspeto inteligível de cada objeto individual. Em alguns casos, *Lakshana* não se distingue da natureza primária, estando inseparavelmente relacionados. A natureza do fogo é inteligível através do seu calor, a da água através do seu frescor. O monge budista encontra a sua natureza primária na sua observância das regras de moralidade, enquanto a cabeça rapada e a veste remendada são a sua aparência caraterística. A *Prajnaparamita* diz-nos que estes aspetos exteriores e percetíveis das coisas são vazios, porque são meras aparências resultantes de várias combinações de causas e condições; sendo relativos, não têm realidade. Pelo vazio do aspeto próprio ou do carácter próprio (*svalaksana*), portanto, entende-se que cada objeto particular não tem características permanentes e irredutíveis que possam ser conhecidas como suas.

14. A afirmação de que todas as coisas (*sarvadharma*) são vazias é a mais abrangente de todas, pois o termo *dharma* denota não apenas um objeto dos sentidos, mas também um objeto do pensamento. Quando todos estes são declarados vazios, não são necessários mais comentários detalhados. Mas a *Prajnaparamita* planeia evidentemente não deixar nenhuma pedra por mover, a fim de impressionar os seus estudantes de uma maneira extremamente profunda com a doutrina do Vazio. De acordo com

Nagarjuna, todos os *dharmas* estão dotados destes caracteres: existencialidade, inteligibilidade, percetibilidade, objetividade, eficiência, causalidade, dependência, mutualidade, dualidade, multiplicidade, generalidade, individualidade, etc. Mas todas estas caraterizações não têm permanência, não têm estabilidade; são todas relativas e fenomenais. Os ignorantes não conseguem ver para dentro da verdadeira natureza das coisas e tornam-se, por isso, apegados à ideia de uma realidade que é eterna, bem-aventurada, soberana e desprovida de contaminações. Ser sábio significa simplesmente estar livre destas visões falsas, pois não há nelas nada a que se possa apegar como não sendo vazio.

15. Este tipo de vazio é conhecido como inalcançável (*anupalambha*). Não é que a mente seja incapaz de lhe deitar a mão, mas é que não há realmente nada que seja objetivamente compreensível. O vazio sugere o nada, mas quando é qualificado como inalcançável, deixa de ser meramente negativo. É inalcançável precisamente porque não pode ser um objeto do pensamento relativo alimentado pela *Vijnana*. Quando esta última é elevada ao plano superior da *Prajna*, o «vazio inalcançável» é compreendido. A *Prajnaparamita* tem receio de afugentar os seus seguidores quando faz a sua audaz afirmação de que tudo é vazio, e por isso procede à adição de que a ausência de todas estas ideias nascidas da relatividade não significa um vazio estéril, mas simplesmente um vazio inalcançável.

Para os sábios, este vazio é uma realidade. Quando o leão ruge, os outros animais ficam aterrorizados, imaginando que este rugido é algo de totalmente extraordinário, algo alcançado num sentido extremamente específico pelo rei dos animais. Mas, para o leão, o rugido não é nada, não é nada de especificamente adquirido por si ou que lhe tenha sido acrescentado. O mesmo acontece com os sábios: não há neles nenhum «vazio» que deva ser considerado como especificamente alcançado como um objeto de pensamento. O alcance deles é, na verdade, um não-alcance.

16, 17 e 18. Estes podem ser tratados em conjunto. A existência é vista aqui a partir do ponto de vista do ser (*astitva*) e do não-ser (*nastitva*), e estas duas visões, quer tomadas individualmente ou relativamente, são ditas vazias. *Abhava* é a negação do ser, que é um dos sentidos do vazio; *svabhava* significa «ser por si mesmo», mas como não existe tal ser, também é vazio. Será então a oposição entre o ser e o não-ser real? Não, ela também é vazia, porque cada termo da oposição é vazio.

Acredito que o que o «vazio» realmente significa ficou claro através destas explicações detalhadas. O vazio não deve ser confundido com o nada; nem se deve imaginar que existe um objeto de pensamento a ser designado como vazio, pois esta ideia vai diretamente contra a própria natureza do vazio. Nem deve ser definido como relatividade, como fazem alguns estudiosos. É verdade que a *Prajnaparamita* ensina que as coisas existem mutuamente relacionadas como resultados de combinações causais e que, portanto, são vazias. Mas, por esta razão, não podemos afirmar que relatividade e vazio são sinónimos. Na verdade, uma coisa é dizer que as coisas são relativas, e outra completamente diferente é dizer que são vazias. O Vazio é o resultado de uma intuição e não o resultado de um raciocínio, embora o uso aqui da partícula de inferência, «portanto», dê esse efeito. A ideia de Vazio cresce a partir da experiência e, para lhe dar um fundamento lógico, a premissa é encontrada na relatividade. Mas, falando de forma estritamente lógica, existe um fosso entre a relatividade e o Vazio. A relatividade não nos faz saltar por cima do fosso; enquanto permanecermos com a relatividade, estamos dentro de um círculo; perceber que estamos num círculo e que, portanto, devemos sair dele para ver todo o seu aspeto pressupõe que já tenhamos ido alguma vez além dele. A experiência do Vazio esteve lá o tempo todo quando começámos a falar sobre a relatividade. Do Vazio podemos passar para a relatividade, mas não inversamente. Esta análise é importante na

compreensão da filosofia da *Prajnaparamita*. É a *Prajna* que vê para dentro de todas as implicações do Vazio, e não o intelecto ou *Vijnana*, e são sábios aqueles que abriram o seu olho da *Prajna* para a verdade do Vazio. Se o sistema do Mahayana estivesse construído sobre a ideia de relatividade, a sua mensagem nunca teria despertado tais respostas como as que vemos na sua história na Índia, na China e no Japão. O facto de o ensinamento do Vazio ter efetivamente realizado prodígios na vida espiritual dos povos do Extremo Oriente é a prova irrevogável da sua profunda visão interior sobre o abismo da perceção humana.

O Vazio, por estas razões, é chamado inalcançável (*anupalabdha*) ou inconcebível (*acintya*), mostrando que não é uma noção a ser subsumida em nenhumas categorias da lógica. É sinónimo de talidade (*tathata*). A *Tathata* ou *Sunyata* é, assim, verdadeiramente o objeto de estudo para os Bodhisattvas.

7. A Prajna e Maya

Uma das analogias favoritas utilizadas pelos filósofos da *Prajna* quando nos querem impressionar com a doutrina do Vazio é a de *Maya*, e eles são frequentemente chamados por outros professores de *Mayavadins*. Qual é o significado deste símile de *Maya*? Permitam-me citar algumas passagens e ver o que *Maya* significa.

«O Buda perguntou a Subhuti: Ó Subhuti, achas que *Maya* é diferente de *Rupam*? E *Rupam* de *Maya*? Achas, além disso, que *Maya* é diferente de *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana*; e *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana* de *Maya*?

«Subhuti disse: Não, Abençoado, não são diferentes. Se *Rupam* for diferente de *Maya*, não é *Rupam*; se *Maya* for diferente de *Rupam*, não é *Maya*. *Maya* é *Rupam* e *Rupam* é

Maya. O mesmo se pode dizer de *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana*.

«O Buda: Ó Subhuti, achas que os cinco *Skandhas* de apego constituem a condição de Bodhisattva, ou não?

«Subhuti: Ó Abençoado, constituem.

«O Buda: Ó Subhuti, e deves saber que estes cinco *Skandhas* de apego não são mais do que a própria *Maya*. Porquê? Porque *Rupam* é como *Maya*, e *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana* são como *Maya*; e estes cinco *Skandhas* e os seis sentidos são o que constitui a condição de Bodhisattva e, portanto, o Bodhisattva também é como *Maya*. Aqueles que desejam disciplinar-se na *Prajnaparamita* devem fazê-lo como se estivessem a disciplinar-se em *Maya*. ... Mas aqueles Bodhisattvas que iniciaram agora os seus exercícios de disciplina podem ficar terrivelmente assustados e ser desviados do caminho se não forem devidamente guiados por bons professores espirituais.»[1]

Um discurso como este, de facto, se o ouvinte não for devidamente instruído por um mestre grande e competente da *Prajnaparamita*, conduzir-nos-á às loucuras do libertinismo. Escutem ainda mais isto:

«O Buda: É como um mágico (*mayakara*) que conjura através da sua arte mágica uma grande multidão de seres num cruzamento de caminhos. Assim que são vistos a passar a existir, desaparecem. Ó Subhuti, o que achas? Virão eles realmente de alguma localidade definida? Serão realidades reais? Desaparecerão eles realmente para algum lugar? Serão realmente destruídos?

«Subhuti: Ó não, Abençoado.

«O Buda: É o mesmo com o Bodhisattva. Embora ele conduza inumeráveis seres sencientes ao Nirvana, na realidade não existem seres sencientes a ser conduzidos ao Nirvana. Aqueles que não se assustam de todo, mesmo quando escutam

discursos como este, são verdadeiros Bodhisattvas bem fortalecidos na armadura do Mahayana.»[2]

«Subhuti disse a Purna: O *Rupam* da criação mágica não está em cativeiro nem libertado dele; o mesmo acontece com a sua *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana* — não estão em cativeiro nem libertados dele. O mesmo se deve dizer da talidade do seu *Rupam* e dos outros quatro *Skandhas*. Nada dele esteve alguma vez em cativeiro, e ele, portanto, nunca é libertado de nada. Porquê? Por causa da não-atualidade (*asadbhutatvat*), não há para ele nem cativeiro nem emancipação; por causa do destacamento (*viviktatvat*), não há para ele nem cativeiro nem emancipação; por causa do não-nascimento (*anutpannatvat*), não há para ele nem cativeiro nem emancipação. Aqueles Bodhisattvas que realizam isto estão realmente a habitar no Mahayana e estão bem providos com la armadura do Mahayana.»[3]

«Então os *Devaputras* perguntaram a Subhuti: Serão todos os seres como *Maya*, ou não serão?

«Subhuti disse: Ó *Devaputras*, são todos como *Maya*; além disso, são como um sonho (*svapna*). Porquê? Porque nenhuma distinção deve ser feita entre todos os seres e *Maya* ou um sonho; não há, de facto, entre eles qualquer contraste dualista. Portanto, todos os seres são como *Maya* e um sonho. As quatro ordens de Sravakahood bem como o Pratyekabuddhahood; são como *Maya* e um sonho; a própria iluminação suprema é como *Maya* e um sonho.

«Os *Devaputras*: Se assim é, será o Nirvana, também, *Maya* e um sonho?

«Subhuti: O Nirvana é, na verdade, como *Maya* e um sonho, e quanto mais o resto das coisas!

«Os *Devaputras*: Por que razão?

«Subhuti: Mesmo quando declarais que existe algo superior ao Nirvana, eu digo-vos que esse algo também não é mais do que

Maya e um sonho; pois não há entre eles qualquer diferença, nenhum contraste dualista a ser estabelecido.»[4]

Deste ponto de vista, é natural que os seguidores da *Prajnaparamita* concluam que «Buda é mero nome[5] (*namadheya-matram*); Bodhisattva é mero nome; *Prajnaparamita* é mero nome; e estes nomes não têm uma originação real (*anabhinirvritti*).»[6]

Nomes que nunca conheceram a sua originação real são como um espaço vazio (*akasa*) cujo de onde e para onde não são de forma alguma indicáveis, e que está, assim, totalmente além de todas as formas de predicabilidade. Noutras palavras, este vazio é *Sunyata*.

«O ensinamento do Buda está de acordo com a natureza de todos os seres, que está além da alcançabilidade. Esta verdade não conhece obstáculos em parte alguma. É como uma vacuidade de espaço que não é estorvada por nada, recusa-se a aceitar quaisquer predicados. Como está além de todas as formas de dualismo, nela não há contrastes, nenhuma caraterização é possível a seu respeito. Como não há nela oposição, não conhece nada que vá além dela. Como não há nela originação, não deixa vestígios atrás de si. Como não há nela nascimento e morte, é não nascida. Como não há nela caminhos para marcar a sua transformação, não tem caminhos.»[7]

A partir destas citações, pode-se ter a tentação de tirar a conclusão de que o Dharma da *Prajnaparamita* é, afinal, um algo bastante visionário, onírico e inagarravel, quase igual a uma não-entidade. Se ver todas as coisas de acordo com a *Prajnaparamita* é vê-las de acordo com a *Sarvajnata* (omniconhecimento) e se ver todas as coisas de acordo com a *Sarvajnata* é vê-las de acordo com a natureza de um espaço vazio (*akasa*), o ensinamento da *Prajnaparamita* pode ser considerado, afinal, como o ensinamento do nada, justamente apelidado de «Mayavada», a doutrina da irrealidade de todas as coisas. Não é de admirar,

podemos dizer, que o sutra avise repetidamente os seus leitores para não ficarem alarmados, ou aterrorizados, ou horrorizados a ponto de perderem os sentidos, quando escutam a filosofia da mais profunda *Prajnaparamita* (*gambhira-prajnaparamita*).[8] Podemos então, por estas razões, declarar que a *Prajna* é *Maya* e um sonho e um mero nome, e que o Mahayana é um edifício construído sobre a areia? Não passará de um brinquedo conceptual que consiste em bolhas e ecos? Esta tem sido, decididamente, la conclusão de alguns estudiosos, especialmente do Ocidente. É muito difícil elevar-se acima da noção da irrealidade das coisas e tomá-las por aquilo que são — isto é, no seu aspeto de talidade. Compreender a teoria de *Maya* é perceber a talidade das coisas.

Os indianos são conhecidos por serem hábeis na magia, e é natural que os filósofos budistas ilustrem a natureza fugaz de toda a existência por meio de criações mágicas. Mas não devemos tomar a sua retórica no seu sentido literal. Devemos tentar chegar ao seu verdadeiro significado. Como tem sido repetidamente afirmado, a força do argumento adotado na *Prajnaparamita* dirige-se contra o erro fundamental que todos temos em relação ao mundo em geral — isto é, o realismo ingénuo. A caraterística principal deste realismo é tomar o mundo como uma realidade eternamente fixa e exteriormente existente contra aquilo que é concebido como um mundo interior de pensamentos, sentimentos e sensações, enquanto este último é governado por uma alma-ego individualmente isolada dos outros e em guerra contra eles. Uma das melhores armas para destruir o reduto do realismo ingénuo é declarar que tudo é *Maya* e que não existe uma ordem permanentemente fixa no mundo, que a conceção dualista da existência, interior e exterior, ser e não-ser, etc., é visionária, e que para alcançar a base real da existência é necessário despertar a *Prajna*, que se apodera do inalcançável. Pois é apenas por meio da *Prajna* que toda a espécie de apego e fixação, quer intelectual ou afetiva, pode ser retificada retamente, e que a talidade da

existência pode ser veridicamente percebida e posta em prática. A *Prajnaparamita* tem sempre em vista esta consideração pragmática da sua filosofia, apesar dos seus voos altivos de imaginação e do seu misticismo sempre evanescente.

A ideia budista de possuir qualquer sistema de filosofia serve, com isso, para erradicar as paixões nocivas (*klesa*) que obstruem a atividade harmoniosa e desimpedida da *Prajna*. As paixões são sempre unilaterais e criam todas as formas de apego, e por meio destas paixões e apegos cometem-se más ações de três maneiras: pelo corpo, pela boca e pela mente, e estas conduzem ainda a repetições infindáveis das mesmas. Assim, dizem-nos que os prazeres e as dores pelos quais somos afetados não têm uma natureza permanente como tal; e o mesmo acontece com os objetos de prazer e dor, são transitórios e mutáveis como *Maya*. Nenhum deles tem realidade substancial. São meras aparências, e devem ser considerados como tal e sem mais valor. No que diz respeito às aparências, elas estão lá, e este facto não será ignorado; mas quanto ao apegar-se a elas como finalidades, os sábios sabem muito melhor, pois o seu olho da *Prajna* penetrou no próprio leito rochoso da realidade. De acordo com Nagarjuna,[9] a criança vê a lua na água, o desejo é despertado nela para a colher, ela estende o braço para a água. Não sendo capaz, contudo, de se apoderar dela, fica muito desgostosa. Um homem sábio diz-lhe então que aquilo que ela vê ali na água não é para ser manuseado. Da mesma forma, um mundo de aparências não é negado, apenas a sua capacidade de ser agarrado ou a sua alcançabilidade são negadas. Um mundo de pluralidades está ali diante do sábio bem como do ignorante; a diferença entre os dois é que o primeiro o vê com uma mente livre de apegos, enquanto o segundo ainda não foi suficientemente longe no reino de *Sunyata*. O véu de *Maya* é reconhecido como tal pelos Bodhisattvas, mas aqueles que ainda estão em cativeiro tomam-no por realidade.

O ensinamento de *Maya* deve, portanto, ser compreendido contra o pano de fundo de *Sunyata* ou *Tathata*. Sem isto, *Maya*

permanece para sempre como tal, e os budistas nunca serão capazes de encontrar o seu ponto de apoio, embora este ponto de apoio não deva ser considerado como pertencente ao reino das discriminações. Quando este comentário não é dado, *Maya* perderá inteiramente o seu significado no ensinamento da *Prajnaparamita*. A afirmação «mesmo o Nirvana é *Maya* e um sonho» não passará de algaraviada. A *Maya* é um ponteiro. Aqueles que o seguirem de forma inteligente verão por trás da tela um mundo de mistérios inexprimíveis e realidades «inalcançáveis».

[1] Rupam (forma), Vedana (sensação), Samjna (pensamento), Samskara (conformação) e Vijnana (consciência) — estes cinco são tecnicamente conhecidos pelos budistas como os Cinco Agregados (pancaskandhah), isto é, os cinco constituintes últimos da existência. Portanto, quando se faz referência a estes Cinco Agregados, podemos considerá-los como significando este mundo da matéria e do pensamento na sua totalidade. São de «apego» quando os consideramos como realidades finais e somos incapazes de nos libertar do seu domínio tirânico sobre nós.

[2] Asta, pp. 16-17 (Fo-mu, 3b).

[3] Ibid., p. 21 (Fo-mu, 4a).

[4] Ibid., pp. 22-3 (Fo-mu, 4b).

[5] Asta, p. 39 (Fo-mu, 6b).

[6] Nome aqui significa conceito ou construção de pensamento. Apenas-nome, portanto, é o mesmo que Prajnaptimatra. É aqui que o ensinamento de Sunyata entra em contacto com o idealismo do Yogacara.

[7] Ibid., p. 25 (Fo-mu, 5a).

[8] Ibid., p. 306 (Fo-mu, 43a).

[9] Ibid., p. 302 (Fo-mu, 42b).

[10] Este aviso é dado ao longo de todos os sutras sobre a Prajnaparamita, e diz-se que o verdadeiro teste da condição de Bodhisattva consiste em aceitar audazmente esta doutrina e sentir-se genuinamente alegre com ela.

[11] O seu comentário sobre a Prajnaparamita, Fasc. XXXII.

8. A Prajna e as Intuições

Para compreender a posição da *Prajnaparamita* como um ensinamento filosófico, é necessário averiguar onde reside o seu fundamento. Quando isto não é feito de forma adequada, o crítico pode tomar a sombra pela substância. Onde está, então, o fundamento da *Prajnaparamita*? Conforme os Mahayanistas o entendem, ela não se baseia na lógica, segundo a interpretação comum desta última, mas sim em intuições. A *Prajnaparamita* é um sistema de intuições. A sua compreensão total exige um salto da lógica para a outra margem. Quando se tenta decifrá-la sem esta experiência, o sistema torna-se tanto mais uma massa de confusão ou uma algaraviada ininteligível. A maioria dos autores aborda o Mahayana sem este preliminar indispensável. Devem descartar os argumentos conceptuais. O que significa este descarte na doutrina da *Prajnaparamita*?

De acordo com os Mahayanistas, a chamada lógica ou a nossa forma humana comum de pensar é o produto de uma interpretação dualista da existência — *astitva* e *nastitva*, ser e não-ser. Este dualismo estende-se ao longo de todo o nosso pensamento. Nunca nos conseguimos afastar disto enquanto permanecermos nas condições do pensar. A oposição entre «A» e «não-A» é fundamental, é a teia e a trama da compreensão humana. Mas, singularmente, o nosso coração ou espírito nunca repousa tranquilamente enquanto não transcendermos esta posição aparentemente essencial do ponto de vista lógico. A lógica comum é o instrumento mais útil na nossa vida prática, pois sem ela nunca poderíamos esperar elevar-nos acima do plano animal da existência. É devido à nossa faculdade de formar

conceitos que conseguimos sair, por assim dizer, de nós próprios, das nossas experiências imediatas. É a maior arma que possuímos sobre os nossos irmãos animais. Infelizmente, ficámos de tal modo encantados com o nosso poder de formar conceitos que nos desligámos gradualmente das fontes do nosso ser — as fontes que nos permitiram construir ideias e realizar raciocínios abstratos. O resultado disto é que começámos a sentir-nos, de certa forma, inquietos connosco próprios. Mesmo quando estamos convencidos da exatidão e da perspicácia da nossa lógica, parecemos abrigar algures um sentido de vacuidade interior; não somos capazes de o localizar na nossa lógica, mas a própria lógica como um todo parece carecer de uma certa força convincente fundamental. Em todo o caso, estamos insatisfeitos connosco próprios e com o mundo inteiro enquanto nos apegarmos ao dualismo de *asti* e *nasti*, «A» e «não-A».

Talvez a nossa chamada lógica seja apenas o instrumento utilitário último com o qual lidamos com as coisas pertencentes às superficialidades da vida. O espírito ou aquilo que ocupa a parte mais profunda do nosso ser exige algo inteiramente não-conceptual, isto é, algo imediato e muito mais penetrante do que a mera inteleção. Esta última extrai os seus materiais dos conceitos. O espírito exige perceções imediatas. Evidentemente, aquilo que pode ser designado como uma perceção interior ou superior, que se exprime através dos sentidos comuns mas que não está limitado por eles, deve ser despertado, se o espírito se há de satisfazer consigo mesmo.

O objetivo final de todas as disciplinas budistas é o despertar deste sentido interior. Assim, com a *Prajnaparamita*, o despertar é a única coisa que se torna mais necessária aqui. Todos os ensinamentos expostos nos sutras, todas as afirmações audazes face às quais o estudante é advertido para não ficar aterrorizado, são as visões estendidas diante do sentido desperto do Bodhisattva. São as suas intuições, são a dialética das suas experiências imediatas e não a dos seus conceitos. Esta é a razão

pela qual o sutra se refere tão repetidamente ao ver as coisas *yathabhutam*, ou seja, como são. Deve ser lembrado que o «ver» e não o «raciocinar» ou «argumentar» logicamente é aqui o tema. *Yathabhutam* é o termo aplicável apenas ao ato de ver ou examinar, e não ao processo de inferência.

Os Mahayanistas sustentam este novo ponto de vista adquirido pelo despertar do sentido interior que é a *Prajna* ou *Sarvajnata*, e declaram-no como algo de mais fundamental do que a mera lógica. Por mais logicamente impossível ou cheia de contradições que seja uma afirmação feita pela *Prajnaparamita*, ela é totalmente satisfatória para o espírito, na medida em que é uma afirmação feita *yathabhutam*, em perfeito acordo com o sentido interior, o qual funciona num reino para lá do dualismo de *astitva* e *nastitva*. Diz-se então que tais afirmações se caraterizam pela *yathabhutata*, ou simplesmente que são afirmações de *Tathata* (talidade). O facto de não serem de todo lógicas não significa que sejam falsas. No que diz respeito à verdade, há mais dela nelas. Verdade significa «é assim»; a *yathabhutata* não significa menos.

Afirmações de perceção imediata num reino para lá de *astitva* e *nastitva* não podem deixar de ser extremamente assustadoras para aqueles cujos olhos nunca se ergueram acima do dualismo utilitário do mundo dos sentidos. Anunciar que tudo é *Maya*, tudo é um sonho, é certamente horrorizante. Mas elevemo-nos aqui acima da interpretação dualista da existência e perceberemos que o que é, é por causa do que não é, e que o que não é, não é por causa do que é. Não podemos isolar uma única coisa e declará-la final. Mas é isto o que praticamos na nossa vida quotidiana e na nossa lógica comum. Quando a *Prajnaparamita* diz que tudo é *Maya*, descreve simplesmente o que vê *yathabhutam* neste mundo dos sentidos. *Maya*, expressa de forma mais exata, significa «existir como se não existisse».[1] Isto não é negar o mundo de uma forma global. Superficialmente, é uma negação, mas ao mesmo tempo é afirmar algo por trás. É simultaneamente uma negação e

uma afirmação. A lógica não pode sustentar esta posição, mas a intuição da *Prajna* sustenta-a. Os estudantes dos sutras do Mahayana são sempre aconselhados a manter isto em mente.

9. A Prajna como Inalcançável e a Relatividade

Esta posição da *Prajnaparamita*, alcançada pelo despertar do sentido interior, é chamada *anupalabdha*, «inalcançável». Os paradoxos são aqui inevitáveis. A dialética hegeliana pode explicá-los como estando também de acordo com a lei da lógica. Mas na *Prajnaparamita* não há necessidade de passar pelo processo de tese, antítese e síntese, porque não há espaço no mundo de intuições do Mahayana para admitir um processo tão indireto de movimento de uma ideia para outra. Uma vez para lá de um mundo construído dualisticamente, o inalcançável é o alcançável, e o alcançável é o inalcançável. Este pode ser chamado o ponto de vista transcendental da *Prajnaparamita*.

Podemos agora ver por que razão estão errados aqueles estudiosos que querem identificar a doutrina do Vazio (*Sunyata*) com a da relatividade. Segundo eles, todas as coisas são vazias porque a sua existência é totalmente condicionada pelo princípio da relatividade, o que equivale a dizer que todas as coisas estão ligadas pela lei da causalidade. Se a filosofia budista se baseia na causalidade e no karma, isto significa relatividade; e se todas as coisas são o que são por causa da rede causal que permeia toda a extensão da existência, e se são assim caraterizadas como Vazio, o Vazio é relatividade. Mas esta identificação de Vazio e relatividade é insustentável; a chamada identificação é uma confusão. Os estudiosos não apreenderam plenamente o propósito do ensinamento do Mahayana; continuam agarrados à sua posição anterior, isto é, à posição que geralmente temos antes do despertar do sentido interior a que já se fez alusão.

Para compreender veridicamente, *yathabhutam*, o que é o Vazio, o despertar (*sambodhi*) é indispensável. O despertar é a reviravolta (*paravritti*), tão repetidamente mencionada nos sutras

do Mahayana como o *Lankavatara*, etc. Esta reviravolta ou inversão significa inverter a ordem da perspetiva mental de alguém. O que costumava ser dualisticamente visto deve agora ser encarado a partir do seu «lado avesso». O interior que até então estava oculto da vista ergue-se agora revelado em plena visão. As coisas são agora examinadas a partir desta posição recém-descoberta. Naturalmente, a visão que se tem do mundo deve mudar; as coisas vistas do exterior não podem ser as mesmas que as coisas vistas do interior. Uma árvore era observada conforme se expressava na cor e com os seus ramos a balançar ao vento; mas agora já não há uma árvore distinta das suas árvores companheiras, do que a rodeia; as folhas já não são verdes; não há ramos a balançar; nenhumas flores estão em flor; e tudo isto desapareceu; o que apareceu aos sentidos e fora construído pelo pensamento sumiu por completo. Aqui reside um novo mundo. Tudo o que tem sido «alcançável» permanece aqui; mas isto mudou — embora não para um estado de nada, pois o nada ainda sabe a alguma-coisa. Carecendo de todas as formas de expressão, a *Prajnaparamita* chama a isto «o inalcançável», «o vazio», «o desimpedido», etc.

Não há espaço aqui para a relatividade desenhar a sua engrenagem. A relatividade é uma das noções que formámos enquanto observávamos a existência do ponto de vista de *astitva* e *nastitva*, onde tudo tem o seu segundo, onde cada «A» é acompanhado pelo seu «não-A». A partir desta posição é impossível penetrar num reino de Vazio; a posição deve ser abandonada de uma vez por todas; enquanto o filósofo se apegar a isto, a sua relatividade persegue cada um dos seus passos; ele não consegue extrair mais nada dela; ela nunca se transforma a si mesma em Vazio. Para entrar no mundo do Vazio, a própria existência deve ser feita dar uma cambalhota. É preciso experimentar alguma vez sentar-se no centro da existência e ver as coisas a partir deste eixo. Permaneça alguém deste lado do dualismo e o fosso entre a relatividade e o Vazio nunca poderá ser

transposto. As coisas deste mundo são relativas por causa do facto de serem vazias por natureza; e não inversamente. A *Sunyata* é realizada apenas após o despertar do sentido interior, após a reviravolta (*paravritti*) na *Alayavijnana*. É apenas após esta «viragem», que é também um salto, que podemos fazer afirmações como estas: «Tudo está ligado na cadeia de originação e, portanto, tudo é vazio», ou «Tudo é *Maya*, tudo é *Sunyata*»; ou «Tudo é tal como é (*yathabhutam*) e, contudo, tudo não é».

Quando os budistas se referem à cadeia de originação (*hetupratyaya* ou *karanasamutpada*), a fim de explicar a constituição de uma frota ou a produção de uma imagem de Buda, e dizem que nada é produzido sem a combinação de várias causas e condições e, além disso, que não provêm de quaisquer regiões definidas, nem desaparecem em nenhumas regiões definidas, a ideia pode parecer apontar no sentido da identificação de relatividade e Vazio. Numa das versões chinesas do *Prajnaparamita Sutra*, conhecida como a *Tao-hsing Pan-jo*,[2] temos o seguinte:[3]

«É como aquelas mansões celestiais que são habitadas por seres do Céu Akanishta. A sua beleza resplandecente supera tudo o que nós na terra podemos conceber. Mas foram feitas por si mesmas; não foram trazidas para aqui de nenhum outro lugar, nem existe nenhum criador que as tenha criado do nada, nem o de onde e o para onde delas é conhecido por ninguém. O seu aparecimento deve-se à lei da causalidade; quando esses seres celestiais estavam maduros por conta das suas ações anteriores para desfrutar de tais palácios celestiais radiantemente brilhantes, estes últimos passaram a existir. Do mesmo modo, quando várias causas e condições estão maduras, os seres sencientes são capazes de ver o corpo de Buda. Primeiro concebem o desejo de ver o Buda; acumulam depois toda a espécie de mérito através da prática de boas ações; evitam nascer nas oito habitações indesejáveis; sendo inteligentes, têm total fé no Buda. Quando estas diversas condições se cumprem, eles entrevistarão o Buda.

Quanto ao corpo de Buda em si, não tem de onde nem para onde; não conhece criador; não há ninguém que o tenha trazido para aqui em benefício dos devotos, não tem forma; não está apegado a nada; tal como os palácios do Akanishta, ele apenas se manifesta ali de modo a fazer com que todos os seres sencientes alcancem a emancipação final...»

A doutrina da causalidade (*karanasamutpada*) tal como é sustentada aqui é apenas aplicável a um mundo de dualidades e combinações. Onde não existem tais acontecimentos, a doutrina perde imediatamente o seu significado. Enquanto estivermos ligados a um mundo de particularidades, vemos causalidade e relatividade por toda a parte, porque este é o lugar para elas funcionarem. Mas, visto que nunca estamos satisfeitos com este estado de coisas, não só espiritualmente mas logicamente no sentido mais profundo da palavra, damos um salto de vida ou de morte sobre o abismo sem fundo que se abre diante de nós. O salto deixa-nos no reino do Vazio e percebemos que é, afinal, este Vazio que jaz por baixo do mundo de causas e condições.

O Vazio é aquilo que torna possível o trabalho da causalidade, é uma forma de tela na qual a causalidade pinta os seus quadros mais matizados. O Vazio vem, assim, primeiro, embora não no tempo, pois o tempo pressupõe uma cadeia de causalidade; o vir primeiro significa ser fundamental. Quando a causalidade ou a relatividade se tornam minimamente concebíveis, já nelas existe o Vazio. Esta distinção é extremamente vital em toda a nossa experiência religiosa e, parecer-me-ia, também em todo o nosso pensamento filosófico claro. Os filósofos da *Prajnaparamita*, portanto, insistem em que o Vazio é a ideia mais fundamental quando as suas intuições se esforçam por se exprimir através do meio do intelecto. Não é uma noção negativa, mas decididamente positiva. Soa a negativa apenas para aqueles que não foram para o outro lado da tela. Quando a penetração é imperfeita, o intelecto fica confuso e as inferências erradas são muitas.

Os estudiosos infelizmente passam ao de leve sobre o facto de que na *Prajnaparamita* e noutros textos do Mahayana a *Sunyata* (vazio) e a *Tathata* ou *Yathabutata* (talidade) são utilizadas como sinónimos expressando um pensamento idêntico. Se o Vazio for um termo negativo e não conotar nada de afirmação, nunca poderá ser feito para edificar o grandioso edifício da religião conhecida como Budismo Mahayana. É realmente surpreendente ver quão preconceituosos e superficiais são alguns dos críticos, que não conseguem ver as necessidades do sentido humano por algo realmente afirmativo e, portanto, sustentador da alma. A mente oriental, de um modo geral, é mais interior e intuitiva, trabalhando para fora, por assim dizer, a partir do centro do seu ser. Pode não ser tão lógica e amante de sistemas como a mente ocidental e, por esta razão, é capaz de agarrar mais profundamente os factos fundamentais da vida. Aqueles que partem de um mundo construído dualisticamente são incapazes de destruir esta construção e de regressar à sua fonte, que na verdade é uma não-fonte. A tese (*astitva*) e a antítese (*nastitva*) podem ser elevadas a uma síntese, mas esta, afinal, permanece uma ideia, um conceito, e nunca se torna uma experiência; e, portanto, quando se lhes pergunta «Para onde regressa o Um?», ficam sem saber onde encontrar a saída.[4]

A intuição pode ser desprezada pelo filósofo, mas existem graus de intuição. As mais profundas são as experimentadas por mentes religioso-filosóficas pertencentes à ordem da *Prajnaparamita*. Mas quando as suas intuições são traduzidas em termos de conhecimento relativo, quão insípidas, negativas e sem sentido! A compreensão da *Prajnaparamita* torna-se uma impossibilidade. Daí os seus repetidos avisos para que ninguém se oculte sob uma cobertura, não nutra uma sombra de dúvida, não se sinta desanimado, aterrorizado ou ameaçado.

10. A Prajna e as Irracionalidades

Vendo assim onde se posiciona a *Prajnaparamita*, podemos perceber por que razão abunda em frases negativas e afirmações

irracionais. As suas intuições não poderiam ser transmitidas de outra forma se tivessem de ser de todo expressas. De facto, podemos dizer que todas as verdades profundas que comovem a alma são formuladas paradoxalmente, a tal ponto, na verdade, que somos quase levados a imaginar que os autores são incorrigível e deliberadamente enigmáticos. As seguintes citações fornecem exemplos:

«Subhuti perguntou: Como é que o Bodhisattva chega ao conhecimento dos cinco *Skandhas* quando se disciplina na profunda *Prajnaparamita*?

«Buda disse: Ele chega ao conhecimento dos cinco *Skandhas* quando se disciplina na profunda *Prajnaparamita* ao perceber *yathabhutam* (1) quais são as marcas caraterísticas (*lakshana*) dos *Skandhas*, (2) de onde vêm e para onde vão, e (3) o que se entende pela talidade deles.

«(1) O Rupam (forma) não tem solidez última; está cheio de fendas e buracos; é como uma bolha. A Vedana é como um furúnculo; é como uma seta, erguendo-se rapidamente e desaparecendo rapidamente; é como uma espuma, enganadora e fugaz; surge quando existe uma tripla combinação de condições. A Samjna é como uma miragem, não existem fontes reais nela; por causa da sede do desejo ela ergue-se e exprime-se em palavras, embora não haja nada de substancial nela. O Samskara é como uma bananeira; quando cada folha é descascada, nada resta. A Vijnana é como uma criação de Maya; está lá quando causas e condições se combinam de várias formas. É uma construção provisória; os soldados criados magicamente são vistos a marchar pelas ruas; embora pareçam reais, estão de facto desprovidos de substancialidade.

«(2) No que diz respeito ao de onde e para onde dos cinco Skandhas, o Bodhisattva sabe yathabhutam que eles não vêm de lugar nenhum, embora pareçam manifestar-se efetivamente diante dele; que não partem para lugar nenhum, embora pareçam

desaparecer por completo da vista, e contudo que existe nos Skandhas um acontecimento conhecido como o seu surgimento ou o seu desaparecimento.

[1] Yatha na samvidyante tatha samvidyante. Asta, p. 15.

[2] Tao-hsing é o título do primeiro capítulo. Este foi traduzido por Lou-chia-ch'an (Lokaraksha), da dinastia Han Oriental (25-220 d.C.), e é a Prajnaparamita mais antiga feita na língua chinesa. No Kumarajiva e no Xuanzang, «Tao-hsing» é «Miao-hsing», e na Astasahasrika em sânscrito é «Sarvakarajnatacarya».

[3] Esta parte está em falta no Kumarajiva, e também no Shih-hu.

[4] Ver Zen Essays, Série I, p. 283.

«(3) Por último, o Bodhisattva percebe yathabhutam que existe aquilo que deve ser conhecido como a talidade dos cinco Skandhas, a qual não é nascida nem morta, não vem nem parte, não é pura nem contaminada, não perde nem ganha; a qual para sempre permanece no estado de talidade livre de toda a falsidade, de todas as formas de mudança.»[1]

A posição da *Prajnaparamita* não é necessariamente a de negar o chamado mundo fenomenal; dá ao mundo a sua reivindicação criteriosa como um palco de nascimento e morte, de ser e de não-ser. Mas, ao mesmo tempo, nunca se esquece de afirmar que aquilo que vemos aqui exibido ou executado são sombras passageiras de algo por trás, e que, quando este último não é finalmente agarrado pela nossa experiência, o significado das sombras passageiras nunca será devidamente reconhecido e avaliado. Portanto, os Mahayanistas são sempre meticulosamente cuidadosos na distinção entre «o alcançável» e «o inalcançável», tecnicamente assim chamados. «O alcançável» pertence a este mundo construído dualisticamente e «o inalcançável» a um mundo para lá desse. Sempre que o contraste entre *astitva* (ser) e

nastitva (não-ser) é possível, há alcançabilidade e, portanto, apego, que é o inimigo da iluminação e da emancipação.

«O Buda diz a Subhuti: Sempre que existe uma forma de dualidade, trata-se de alcançabilidade; sempre que não existe dualidade em qualquer forma que seja, trata-se de não-alcançabilidade. Quando o olho se contrapõe à forma (*rupam*), ou a mente aos pensamentos (*dharma*), existe uma dualidade. Quando existe aquilo que é conhecido como iluminação suprema contraposta ao Buda, que é considerado como tendo-a alcançado, trata-se novamente de uma dualidade. Qualquer ensinamento que se baseie no dualismo é incorreto, pertence a um reino dos alcançáveis.

«Que a dualidade entre olho e forma, ouvido e som, mente e pensamento seja de todo eliminada; da mesma forma, com a dualidade entre o iluminado e a iluminação, não tenhamos nada a ver; e haverá então um estado de não-dualidade, livre de todos os ensinamentos falsos e especulações ilegítimas. O inalcançável é, assim, alcançado.

«Subhuti pergunta: "É o inalcançável por causa de depender do alcançável? Ou por causa de depender do inalcançável?"

«O Buda: É o inalcançável por causa de depender nem do alcançável nem do inalcançável. É denominado "inalcançável" quando o alcançável e o inalcançável são considerados como um só. A disciplina do Bodhisattva na *Prajnaparamita* consiste em realizar esta unidade do alcançável e do inalcançável. Que ele se liberte tanto da ideia do alcançável como da do inalcançável; ficará então livre de todos os enredamentos defeituosos.

«Ó Subhuti, poderás perguntar: se o alcançável e o inalcançável são um só, como é que o Bodhisattva, que é definido como progredindo gradualmente de um estágio para outro, alcança finalmente a iluminação daquele que tudo sabe? Ó Subhuti, a vida do Bodhisattva é uma série de inalcançáveis. Ele não tem nada de alcançado enquanto passa pelos vários estágios

da condição de Bodhisattva; pois na *Prajnaparamita* não há nada alcançável, nem o há na iluminação daquele que tudo sabe. Quando o Bodhisattva se está a disciplinar na *Prajnaparamita*, não há na sua disciplina nada a ser reconhecido como alcançado, e neste não-alcance também não há realmente nada alcançado em nenhum tempo e em nenhum lugar.»[2]

Isto soa a disparatado quando nos limitamos ao aspeto da relatividade da existência, ou à compreensão discursiva da mente humana. Mas invertamos a ordem das coisas; vejamos o mundo das pluralidades a partir do outro lado, o qual se revela ao olho interior agora aberto por um processo conhecido como *Paravritti*, e perceberemos que todas estas irracionalidades são possíveis. As irracionalidades são-no por causa da nossa posição. A questão é saber se conseguimos abandonar esta posição, se conseguimos adotar uma inteiramente nova onde as coisas são examinadas a partir do seu aspeto de talidade. Como já vimos, a aquisição disto torna-se possível através dos esforços supremos que envidamos quando impelidos por um certo impulso interior. A nova posição está aberta apenas ao poder da nossa vontade e não ao intelecto. A lógica vacila aqui; as ideias são incapazes de se organizar numa sequência regular de cognição e análise. O intelecto rende-se aos ditames da vontade. A porta é forçada a abrir-se e vemos um reino de inalcançáveis estender-se diante dos olhos. É neste reino que alcançamos uma inalcançabilidade ao não a alcançar verdadeiramente.

Os críticos poderão declarar: «Com isto não ganhámos nada, pois ficamos onde estávamos antes da *Paravritti*. Se assim é, de que serve exercitarmo-nos tanto sobre a chamada situação? Quando temos uma coisa como se não a tivéssemos, é praticamente o mesmo que não a ter de todo desde o início.» O raciocínio é sólido no que diz respeito à inteleção. Mas podemos lembrar-nos de que já passámos para o outro lado da inteleção e que quaisquer afirmações que façamos são feitas após o salto. Há a história de uma experiência intermediária; este é um grande

acontecimento que cria um fosso intransponível entre a filosofia e o ensinamento da *Prajnaparamita*.

11. O Inalcançável e o Desapegado

«Inalcançável» (*anupalabdha*), expresso de outro modo, é «não-agarrado» ou «desapegado» (*aparamrista*). «Inalcançável» tem ainda um eco intelectual, enquanto «não-agarrado» ou «desapegado» pertence à terminologia da emoção. A afirmação de que «o omniconhecimento está, na verdade, desapegado» (*aparamrista hi sarvajnata*) é, de facto, um dos refrões com que nos deparamos constantemente no *Prajnaparamita Sutra*. Nisto somos levados a ficar fortemente convencidos de que o texto do Mahayana é um documento que descreve as visões do outro lado da existência, onde o dualismo de *astitva* e *nastitva* deixa de ser válido. Nas seguintes passagens, *aparamrista* é substituído por *aslesa* e *asamga*, que denotam a mesma ideia; o nosso autor esforça-se por nos impressionar com a importância deste ensinamento do não-apego.

«Quando o Bodhisattva alcança a iluminação, ensina todos os seres com a doutrina do não-apego (*aslesa*). Por não-apego entende-se não estar acorrentado pelo *Rupam* (*rupasya-sambandha*), pela *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana*. Quando uma pessoa não está acorrentada por eles, não se importa com o seu surgimento e desaparecimento. Estando desapegada destes acontecimentos, não está em cativeiro nem emancipada.»[3]

«Este ensinamento da *Prajnaparamita* é difícil de compreender, difícil de acreditar. Porque a própria forma (*rupam*) não está em cativeiro nem emancipada. Porquê? Porque a forma não tem natureza própria (*asvabhava*). O mesmo se pode dizer dos restantes *Skandhas*. Não há natureza própria em nenhum deles, nem no início, nem a meio do caminho, nem no fim. Como este não ter natureza própria é a sua natureza própria, não há nada em cativeiro, nada emancipado. A *Prajnaparamita* é, portanto, difícil de agarrar.»[4]

«Mas assim que nos apegamos ao nome (*nama*) e à aparência (*nimitta*), há fixação (*samga*). O nome e a aparência são produtos da discriminação (*vikalpa*). A discriminação ocorre quando a *Prajnaparamita* é agarrada como tal. Discriminação, fixação e o perder de vista a *Prajnaparamita* são sinónimos e intercambiáveis no léxico do Budismo Mahayana. A forma é vazia (*rupam sunyam*), mas quando tal é afirmado, há fixação (*samga*), e a fixação separa-nos da *Prajnaparamita*.

«Eis um Bodhisattva noviço que despertou o desejo de iluminação; passou por um curso disciplinar na vida de condição de Bodhisattva; e poderá ter concebido a ideia de que com isso acumulou uma certa quantidade de mérito. Mas mal esta ideia é despertada nele, comete um ato de fixação, já não está na *Prajnaparamita*. Sempre que há discriminação, isso conduz à fixação; ou podemos inverter a situação e afirmar que sempre que há fixação há discriminação. A iluminação é alcançada apenas quando não há fixação, nenhum esforço consciente, nenhum dualismo de *astitva* e *nastitva*; pois a iluminação é o não-alcance, e a sua natureza própria consiste em não ter natureza própria.»[5]

Este estar livre da discriminação, da fixação ou do apego, e o não ter natureza própria é por vezes chamado um estado de «pureza absoluta» (*atyantavisuddhi*). E diz-se que, por causa desta pureza absoluta, a *Prajnaparamita* é insondavelmente profunda, radiantemente brilhante, uma unidade perfeita, inalcançável, inagarravel, incognoscível, não nascida, indestrutível, permanecendo em lugar nenhum, etc.[6]

Para ilustrar ainda mais a filosofia do inalcançável ou da solidão absoluta, tal como descrita na *Prajnaparamita*, cito outra passagem do sutra onde um capítulo é dedicado ao tratamento de *Maya*.[7]

«Subhuti disse então: Como pode a mente, que é como *Maya*, alcançar a iluminação suprema?

«O Buda: Vês a mente que é como *Maya*?

«Subhuti: Não, não vejo.

«Buda: Vês *Maya*?

«Subhuti: Não, não vejo.

«Buda: Quando não vês *Maya*, nem a mente que é como *Maya*, achas que existe uma existência (*dharma*) — que não seja *Maya* ou a mente semelhante a *Maya* — que alcance a iluminação suprema?

«Subhuti: Não, não vejo nenhuma existência (*dharma*) desse tipo. Se existir alguma existência à parte da mente que é como *Maya*, nada se pode predicar a seu respeito, pois não é nem um ser (*asti*) nem um não-ser (*naasti*). Tudo é absolutamente solitário (*atyantavivikta*), e nesta solidão absoluta não há nada que possamos afirmar quer como sendo quer como não sendo; não há nada em que a disciplina seja possível, ou de que o alcance se possa atestar. Por esta razão, a *Prajnaparamita* é absolutamente solitária. O mesmo acontece com a iluminação suprema. Entre estes dois termos absolutamente solitários não pode haver qualquer relação; não podemos descrever um como o meio para alcançar o outro, nem o outro como algo alcançável. Fala-se do Bodhisattva como alcançando a iluminação suprema por causa da *Prajnaparamita*. Mas o próprio Bodhisattva é também um ser (*dharma*) absolutamente solitário, e não podemos fazer qualquer afirmação sobre ele alcançar o que quer que seja, mesmo a iluminação.

«Buda: Bem feito, Subhuti. É exatamente como afirmas. Absolutamente solitárias são todas as coisas (*dharma*) — o Bodhisattva, a *Prajnaparamita* e a iluminação suprema. E contudo, no meio desses *dharmas* absolutamente solitários, o Bodhisattva desperta para a verdadeira natureza da *Prajnaparamita* e alcança o conhecimento de que a *Prajnaparamita* é absolutamente solitária, e que aquilo que é conhecido como *Prajnaparamita* não é *Prajnaparamita*. Existe realmente o alcance da iluminação suprema pelo Bodhisattva e,

contudo, neste alcance não há realmente nada que possa ser apresentado como algo alcançado, algo agarrado; e todas as coisas (*dharma*) permanecem absolutamente solitárias como se nada tivesse acontecido.»[8]

12. A Realidade Vista do Outro Lado

«Absolutamente solitário» (*atyantavivikta*), «absolutamente puro» (*atyantavisuddhi*), «inalcançável» (*anupalabdha*), «desapegado» (*aslesa*, ou *asamga*, ou *aparamrista*), «nem em cativeiro nem emancipado» (*abaddhamukta*), «nem nascido nem extinto» (*anutpadanirodha*), «não permanecendo em lugar nenhum» (*asthita*), «não dependendo de nada» (*anasraya*), «não esgotado» (*aksaya*), «sem caminhos» (*apatha*), «sem rastos» (*apada*), etc. — tudo isto pertence à terminologia que se encontra no *Prajnaparamita Sutra*, e provém do reino do Vazio. Quando tentamos compreendê-los a partir do nosso ponto de vista lógico comum, que lida com o aspeto da relatividade da existência, eles não parecem transmitir muito sentido; são demasiado negativos ou demasiado obscuros no significado para que possamos localizar as regiões definidas para onde pretendem conduzir-nos. Assim que, porém, abandonamos o nosso ponto de vista da relatividade construído dualisticamente e entramos na vida interior das coisas, parecemos compreender esses termos obscuros; chegamos até a pensar que este mundo interior só é descritível por meio deste tipo de fraseologia mística. A vida religiosa é, afinal, uma vida para viver e experienciar, e não um conceito sobre o qual pensar, contudo a mente humana está de tal modo constituída que não pode evitar dar expressão à vida. As expressões na *Prajnaparamita* são, assim, as efusões mais ou menos intelectuais do génio do Mahayana.

Estudar ou disciplinar-se na *Prajnaparamita* é, portanto, aproximar-se deste reino de solidão absoluta ou de vazio absoluto. A *Prajna* geralmente jaz obscurecida nas recessões mais profundas da consciência. A menos que esta seja despertada com sucesso e levada a ver o outro lado da realidade, que é ver a

realidade *yathabhutam*, não há fuga do cativeiro da ignorância e do sofrimento. Esta libertação é chamada alcançar a iluminação suprema ou o omniconhecimento (*sarvajnata*).

A *Prajnaparamita* é o objetivo de toda a disciplina budista. Mas quando esta é alcançada, não há realmente nada de que se possa dizer que se alcançou. Este é o significado de frases como: «Não há perceção da Talidade na Talidade»; «Não é por meio da solidão absoluta que a solidão absoluta é realizada»; «Há algo realizado e, contudo, nenhuma discriminação (*avikalpa*) possuímos, devido ao facto de a *Prajnaparamita* ser não-discriminativa»; etc. Alguns poderão chamar a estas frases místicas no sentido em que são irracionais e estão para lá do raciocínio silogístico. Isto poderá estar correto, pois «incompreensível» (*acintya*) é um dos termos mais frequentemente utilizados em toda a literatura do Mahayana. Mas, do ponto de vista os filósofos da *Prajna*, eles estão longe de proferir irracionalidades; estão simplesmente a dar expressão àquilo que realmente veem com o seu próprio olho da *Prajna*.

No início, não estando satisfeitos consigo próprios e com o seu chamado mundo objetivo, tinham procurado a Realidade por toda a parte, na qual ou com a qual pudessem viver pacificamente. A *Paravritti* ocorreu algures na sua mente. A ordem das coisas é invertida. O universo (*sarvadharma*) já não é observado a partir do ponto de vista com o qual até então estiveram tão profunda e inextricavelmente envolvidos. Este é agora completamente abandonado. As coisas são vistas, por assim dizer, a partir do lado inverso. Um mundo de *Rupam*, *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana* está lá como antes, mas é visto forrado com o revestimento prateado da *Tathata* (talidade) e já não, de facto, como um acontecimento isolado cortado das suas raízes. Sem as raízes, que são, contudo, nenhumas raízes, simplesmente flutuávamos como uma folha morta diante do vento outonal, e o flutuar não tinha qualquer significado, o que era, para usar a terminologia budista, ignorância, transmigração e tortura. A cena

mudou, e para descrever esta mudança de forma simples e da maneira mais genuína, os autores da *Prajnaparamita* esgotam agora o seu poder literário. As chamadas «irracionalidades» pertencem ao filósofo e ao lógico, e não ao devoto da *Prajna*.

Os professores da *Prajnaparamita* têm o seu ponto de apoio ou morada (*sthana*) sempre no outro lado (*param*) deste mundo de relatividade. Parecem, assim, estar a negar este último, considerando-o como *Maya*, como um sonho, como um eco, e assim por diante. Mesmo quando se faz referência à sua própria região de *Sunyata*, esta *Sunyata* é também vazia e não tem morada fixa. Porque a deles é uma *Sunyata* absoluta e não permite que nada se lhe oponha, é absolutamente sem predicados de qualquer espécie que seja. A Talidade tornou-se, assim, um dos termos favoritos que utilizam para designar a *Sunyata*. O «vazio absoluto» ou a «solidão absoluta» é, na verdade, difícil de compreender por seres de mente dualista. Esta é a razão pela qual a *Prajnaparamita* adverte repetidamente os seus leitores para não ficarem aterrorizados ou deprimidos quando ouvem falar da doutrina do Vazio; deve soar-lhes como o anunciar de uma aniquilação universal. E aqueles que abraçam o ensinamento de imediato, sem a menor hesitação, são louvados como sendo aqueles que já o escutaram por muitas vezes nas suas existências passadas. O aviso e a garantia provam que a *Prajna* é algo de extremamente extraordinário; e extremamente extraordinário é, de facto, visto que a ordem comum das coisas é completamente invertida na *Prajnaparamita*. Não é chocante saber que o Monte Hiei, que nós, habitantes de Quioto, vemos todos os dias na parte nordeste da cidade, já não é uma realidade; mais do que isso, todos os céus, incluindo todos os luminares cujas luzes são calculadas para chegar a esta terra após milhões de anos, são ditos meras bolhas no oceano do Vazio eterno? Quem não ficaria aterrorizado diante desta audaciosa proclamação? Mas esta é a proclamação que ecoa através da *Prajnaparamita*. Que grandiosa e profundamente penetrante intuição deve ser essa, que sopraria

todo este cosmos como uma bolha de sabão para a imensidão do Vazio absoluto (*atyanta-sunyata*)!

O Vazio é absoluto quando se ergue sozinho, rejeitando toda a predicabilidade. Enquanto se fizer referência ao interior ou ao exterior, ao criado ou ao não criado, à substância ou à aparência, o Vazio ainda não é absoluto, permanece ainda relativo e predicado. Tudo deve ser posto de lado, o Vazio deve apresentar-se despojado de todos os seus adornos quando as suas verdadeiras características nos impressionarem com o seu pavor primitivo.

[1] Resumo da Mahaprajnaparamita de Xuanzang, Fasc. 526, Divisão III, Capítulo 26 (4), «Sobre os Meios Hábeis», 29a.

[2] Ibid., Fasc. 525, Capítulo 26 (3), 23a.

[3] Fo-mu, 41a.

[4] Ver também a secção de elucidação, Fasc. 545, Capítulo 8, 19b.

[5] Ibid., p. 190 (Fo-mu, 25b).

[6] Ibid., p. 186 et seq. (Fo-mu, 25b).

[7] Ibid., Capítulo XXVI, «Sobre o Símile de Maya».

[8] Asta, p. 438 et seq.; Fo-mu, 61; Maha, Fasc. 553, 60a; Kumarajiva, 78b.

Digo *pavor primitivo* porque o próprio Vazio já desapareceu; é como se este corpo físico fosse deixado no meio do ar, sem nada a cobrir-lhe a cabeça, sem nada a suportar-lhe os pés. É pavoroso imaginar uma situação assim. Mas a *Prajnaparamita* consegue, inequivocamente, criá-la para nós. Não é de admirar que nos dê avisos constantes sobre este ponto. «Tudo é vazio» (*sarvam sunyam*) — por isto, uma das pernas é partida. «O próprio vazio é vazio» (*sunyatasunyata*) — por isto, a restante afasta-se; e, ao mesmo tempo, a terra inteira desaparece de debaixo de nós. Sou como o homem de Xiangyan em cima de uma árvore,[1] e até os dentes estão agora a largar a presa. Desta grande negação decorre

o despertar da *Prajna*, e a grande afirmação tem lugar, a qual é *Sarvajnata* e *Sambodhi*, omniconhecimento e iluminação. A *Sunyata* parece ter-se transformado em *Tathata*, mas na realidade a *Sunyata* é *Tathata*, e a *Tathata*, *Sunyata*. A terra firme não desapareceu. O Monte Hiei erguesse diante de nós de forma ainda mais solene do que antes, e os céus estrelados são uma maravilha sempre inspiradora, não apenas para o filósofo, mas para todos nós. Sabemos agora realmente o que se entende por ver *yathabhutam*. O mundo revela-se como inteiramente puro, desapegado, inalcançável, livre de um pensamento-ego e, portanto, a morada da paz e da felicidade. Os sutras do Mahayana falam tanto em «embelezar»[2] o mundo. Quando o Bodhisattva desperta na *Tathata*, ele é o embelezador.

13. A Prajna como Manipulada pelos Mestres Zen

Soará tudo isto a vago? Sendo a própria *Prajnaparamita* uma criação de *Maya*, somos privados de qualquer ponto de referência possível através do qual possamos dar uma explicação intelectual desta existência. Esta poderá ser a ideia dos nossos leitores após a leitura da caraterização da *Prajna* feita acima. Mas o Mahayanista diria que sabe (*abhibudhyate*) que existe realmente a experiência da *Prajnaparamita*, e que este conhecimento é a pedra fundamental da estrutura espiritual chamada Budismo. Nas citações seguintes, o leitor verá como esta dialética da *Prajnaparamita* é manipulada pelos seguidores do Zen, e também como o seu método se distingue do dos seus predecessores indianos, bem como do dos filósofos e lógicos modernos.

Dahui[3] citou uma vez Yongjia Xuanjiao:[4] «Quão claramente é visto! E contudo nada há para ver! Nem uma pessoa nem o Buda! Grandes quiliocosmos, tão numerosos como as areias do

Ganga, são como bolhas no oceano; todos os sábios e beneméritos de outrora são como os fugazes lampejos do relâmpago.»[5]

Dahui procedeu então à citação de outro antigo mestre Zen que comentou Yongjia: «Quando não há nada para ver, o que é que ele vê tão claramente?» Terminando estas citações, Dahui perguntou: «O que dizem ao comentário deste antigo mestre? Estará ele realmente provido de um olho [de sabedoria]?»[6]

É caraterístico dos mestres Zen fazer uma pergunta sem, aparentemente, esperar uma resposta. Em tais casos, perguntar é responder. O comentário interrogativo do mestre explica-se por si mesmo. A *Prajnaparamita* é aqui descrita sob a forma de um exame de si próprio.

Dahui, noutra ocasião, citou Muzhou.[7] Muzhou perguntou uma vez a Shengcheng: «Dissertais sobre a filosofia da *Vijnaptimatra*?» Cheng: «Não muito, mestre, mas enquanto jovem estudei-a um pouco.» Muzhou pegou num pedaço de pastelaria açucarada, dividiu-o em metades e disse: «O que dizeis?» Cheng não deu resposta, pelo que Zhou perguntou: «Deve isto ser chamado pastelaria açucarada? Ou não deve ser assim chamado?» Cheng: «Não há outra forma senão chamar-lhe pastelaria açucarada.» Muzhou chamou então um jovem monge assistente e perguntou-lhe: «Como chamas a isto?» O jovem noviço: «Pastelaria açucarada, mestre.» Zhou: «Tu também consegues dissertar sobre a filosofia da *Vijnaptimatra*.»

Sobre isto, Dahui comentou: «Shengcheng e o jovem noviço, ambos conseguem dissertar bem sobre a filosofia da *Vijnaptimatra*; apenas nenhum deles conhece o de onde da pastelaria açucarada. Quanto ao próprio antigo mestre Muzhou, ele é na verdade um perito em Zen, mas na filosofia da *Vijnaptimatra* ou *Cittamatra* não tem absolutamente compreensão nenhuma.»

Chushi Fanqi[8] (1296-1370) foi um dos grandes mestres Zen no início de Ming. Num dos seus sermões, citou Yunmen:

«Yunmen apresentou um dia o seu bastão diante de uma assembleia de monges e disse: “As pessoas comuns tomam-no ingenuamente por uma realidade; os dois Yanas analisam-no e declaram-no inexistente; os Pratyekabuddhas declaram-no uma existência semelhante a *Maya*; e os Bodhisattvas aceitam-no como é, declarando-o vazio. No que diz respeito aos seguidores do Zen, quando veem um bastão, chamam-lhe simplesmente um bastão. Se querem caminhar, simplesmente caminham; se querem sentar-se, simplesmente sentam-se; não devem, em circunstância alguma, ficar perturbados e distraídos.”»

«Miaoxi (isto é, Dahui) comentou sobre isto: “Eu não sou como o antigo mestre Yunmen, que se dá ao trabalho de escavar uma prisão subterrânea na vacuidade do espaço.” Dizendo isto, apresentou bruscamente o seu bastão diante dos monges e continuou: “Este bastão não deve ser classificado como ser, nem como não-ser, nem como existência semelhante a *Maya*, nem como de talidade vazia.” Bateu então com o seu bastão a direito no chão e declarou: “Pessoas comuns, Sravakas, Pratyekabuddhas e Bodhisattvas — cada um de acordo com a sua natureza original faz uso dele. Mas a coisa é diferente convosco, que sois monges Zen; para vós, este bastão é a fonte de terríveis incómodos. Quando quereis caminhar, sois incapazes de caminhar; quando quereis sentar-se, sois incapazes de sentar-se [tudo por conta do bastão]. Avançai um passo e sereis desviados do caminho; recuai um passo e o vosso nariz sairá magoado. Pergunto-vos: Há alguém que não esteja totalmente satisfeito comigo? Então, que se chegue à minha frente e tenha uma entrevista com o bastão. Se não houver ninguém,

No ano que há de vir haverá mais rebentos frescos,
Balançando-se distraidamente na brisa primaveril que sopra sempre suavemente.”»

Após estas referências aos antigos mestres, Chushi expõe as suas próprias observações sobre o bastão: «É incorreto nutrir pelas pessoas comuns a noção de realidade, pelos Sravakas a

noção de não-ser, pelos Pratyekabuddhas la noção de existência semelhante a *Maya* e pelos Bodhisattvas a noção de talidade vazia. Não ser libertado? O antigo mestre Yunmen estava tão absorvido a observar as ondas espumantes que não teve consciência de perder os seus próprios remos. O resultado lamentável disso continua a ocupar a atenção ansiosa de todo o mundo dos monges. Ainda não estão libertos do bastão. Ser libertado? Não! Mais vale tê-los a todos sepultados num cemitério comum!»

Neste sermão Zen, o bastão tomou o lugar da *Prajnaparamita* e, no que diz respeito aos críticos de fora, os mestres parecem estar a fazer tempestades num copo de água. Mas este é o caminho do perito em Zen, que, agarrando-se a qualquer coisa que lhe apareça à frente, está pronto a demonstrar a sua visão do vazio ou da talidade. O assunto parece não ter qualquer relação com temas metafísicos tão ponderosos. Superficialmente, não. Mas nem uma partícula de poeira está fora da mente e, quando isto for compreendido, a *Sunyata* e as suas ideias afins tornar-se-ão todas compreensíveis.

Outra vez, Chushi referiu-se a Zhaozhou: «Uma velha senhora enviou um mensageiro a Zhaozhou com algumas oferendas e pediu-lhe para rodar o Grande Tripitaka. Zhaozhou desceu do seu assento e, após caminhar uma vez em redor da cadeira, disse: "Terminei a rotação do Tripitaka." Quando isto foi transmitido à velha senhora, esta observou: "Pedi-lhe a rotação de um Tripitaka completo, e ele terminou apenas metade dele."

«Miaoxi comentou esta afirmação da velha senhora: "Alguns dos seguidores do Zen observam: 'Qual é a outra metade?'; outros dizem: 'Dá outra volta'; ou 'Estala os dedos'; outros ainda dizem: 'Dá uma tosse'; ou 'Profere um *kwatz*!'; ou 'Bate as mãos!'. Aqueles que fazem estas observações não sabem o que significa a vergonha. No que diz respeito à 'outra metade', não digais 'Dá outra volta'! Mesmo quando se dão centenas de milhares de *kotis* de voltas, elas não são, do ponto de vista da velha senhora, mais

do que metade de um Tripitaka. Mesmo quando se contorna o Monte Sumeru por centenas de milhares de *kotis* de vezes, não passa, do ponto de vista da velha senhora, de metade de um Tripitaka. Mesmo quando os grandes mestres Zen de todo o império caminham em redor da montanha por centenas de milhares de *kotis* de vezes, não passa, do ponto de vista da velha senhora, de metade de um Tripitaka. Mesmo quando todas as montanhas e rios e a grande terra e tudo o que constitui este universo de multiplicidades, incluindo cada planta e cada folha de relva, cada uma dotada de uma língua longa e larga, rodarem unanimemente o Tripitaka a partir deste dia até ao fim dos tempos, não passam, do ponto de vista da velha senhora, de metade de um Tripitaka."

«Miaoxi permaneceu em silêncio por um momento e continuou:

O belo par de patos, bordado no estilo mais fino, está lá para que o vejas tanto quanto queiras; Mas tem cuidado para não entregar a agulha de ouro que fez o trabalho!»

Após estas referências, Chushi deu a sua própria ideia, dizendo: «A velha senhora alega que Zhaozhou apenas terminou de rodar metade do Tripitaka. Isto é substituir o genuíno pelo espúrio. A única coisa que era necessário dizer na altura era esta: "Por que não recolher a coisa inteira antes de Zhaozhou começar a caminhar em redor da cadeira?"»

Para citar outro método Zen de tratar o problema da *Prajnaparamita*. Jiefeng Ying,[9] da dinastia Ming, teve uma vez um visitante na pessoa de Daitou An, que era um erudito instruído. Ying perguntou: «Qual é o sutra em que sois mais proficiente?»

An: «A *Vajracchedika*; e tenho a minha compreensão quanto ao significado de "Lugar nenhum de onde vir e lugar nenhum para onde partir".»

Ying: «Se “Lugar nenhum de onde vir e lugar nenhum para onde partir”, como é que vieste aqui parar?»

An: «A própria pessoa que vem de lugar nenhum e parte para lugar nenhum.»

Ying: «Onde está ele neste exato momento?»

An desatou a proferir um «*kwatz*!»

Ying: «Deixemos de lado por um momento este proferir um “*kwatz*!” ou abanar de um punho; onde encontrarias a tua morada de paz quando os quatro elementos se dissolvessem?»

An: «Esta terra inteira — não sou eu próprio?»

Ying: «Quando, de repente, o fogo do fim do mundo deflagrar e todos os quiliocosmos ficarem reduzidos a cinzas, onde estás tu?»

An: «Não sei.»

Ying: «O sexto patriarca teve o seu “Não sei” e continuou a preparar gravetos e a moer arroz; Bodhidharma teve o seu “Não sei” e manteve a sua meditação durante nove anos. Tu tens o teu “Não sei” e qual é a tua visão interior?»

An: «A minha é simplesmente “Não sei”.»

Ying: «Este tipo cego! Senta-te e sorve a tua chávena de chá!»

II

A RELIGIÃO DA PRAJNAPARAMITA

1. Onde a Prajna Funciona

Pode dizer-se que a *Prajnaparamita* se posiciona na linha que divide o aspeto absoluto da existência do seu aspeto relativo, e esta linha é uma linha geométrica que apenas marca a fronteira e não tem dimensão. Mesmo assim, não devemos conceber a *Prajna* como olhando para este ou para aquele lado quando quer examinar os dois reinos da existência. Se a *Prajna* tomasse apenas a *Sunyata* sem a sua *Asunyata*, ou apenas a *Asunyata* sem a sua *Sunyata*, deixaria de ser *Prajna*. Para simbolizar isto, os deuses indianos estão providos de um olho extra aberto a direito entre os dois comuns. Este é o olho da *Prajna*. Por meio deste terceiro olho, os iluminados são capazes de perceber a Realidade *yathabhutam*, sem a dividir em duas para depois as unificar, pois esta divisão e unificação é o trabalho do pensamento abstrato.

O olho da *Prajna*, colocando-se na linha de fronteira da Unidade e da Multiplicidade, da *Sunyata* e da *Asunyata*, da *Bodhi* e de *Klesa*, da *Prajna* e de *Karuna*, de Buda e de *Sarvasattva*, da Iluminação e da Ignorance, de Samadhi e de Karma, abrange estes dois mundos num único olhar como uma só Realidade. «A *Prajna* não está deste lado, nem daquele lado, nem no meio; quando é sujeita à discriminação, perde-se, já não está lá.»[10]

O intelecto representa a *Prajna* como estando sentada a cavalo nos dois reinos da existência, mas no que diz respeito à própria *Prajna*, ela não tem consciência de tal divisão, prossegue com a sua própria experiência. A *Sunyata* não é sentida como algo separado de um mundo de Samsara, nem este último da *Sunyata*. Quando a *Prajna* se afirma, as duas, *Sunyata* e Samsara, surgem atadas num só cordel. Até agora, demo-nos demasiado à

abstração, a *Prajna* foi colorida de forma demasiado pálida e, como resultado, o universo inteiro passou a assumir um aspeto demasiado indiferente — provavelmente não satisfatório o suficiente para as necessidades do nosso coração. Quando a paisagem é pintada com uma única borradela de *Sunyata*, não há espaço para montanhas, rios, rochas, crisântemos, etc., na tela chamada universo. Se for este o caso, a culpa é nossa e não da *Prajna*.

Quando queremos tornar as ideias mais compreensíveis, geralmente traduzimo-las em relações espaciais. E depois tomamos estas relações por realidades, esquecendo que as representações espaciais são símbolos. A manipulação de símbolos não é o mesmo que agarrar o original. A *Prajna* deve ser libertada destas complicações estáticas. O reino de *Sunyata* não deve ser cortado do mundo das particularidades; pois o corte serve apenas para facilitar o intelecto analítico. Quando este serviu a sua utilidade, quanto mais cedo for posto de lado, melhor. Uma das razões pelas quais a *Prajnaparamita* é tão enfadonhamente repetitiva é impressionar o leitor com o facto de que a *Sunyata* não é uma abstração, mas sim uma experiência, ou um ato executado onde não há espaço nem tempo. Quando a *Sunyata* e tudo o resto são declarados como sendo meramente um nome, deve ser assim compreendido.

Além disso, todas as atividades humanas, mentais e físicas, realizam-se no tempo; ou, pelo menos, quando tentamos descrevê-las, são integradas na moldura do tempo. Mesmo quando falamos de eternidade ou de ausência de início, a ideia tem o pano de fundo do tempo. É muito difícil ver livre desta forma de pensar, e este é especialmente o caso quando a *Prajna* deve ser devidamente compreendida. A questão seguinte provém, sem dúvida, da noção de que a *Prajna* ou *Sambodhi* é filha do tempo, quando o facto é que o tempo parte do despertar da *Prajna*, e a *Prajna* é onde ainda não há tempo nem espaço.

«Subhuti: Será a *Sambodhi* alcançada pelo despertar de um pensamento precedente ou pelo despertar de um pensamento sucedente? Se for pelo precedente, isto não concorda com o sucedente. Se for pelo sucedente, isto não concorda com o precedente. E quando não há concordância entre os dois, como pode um manancial de mérito ser aumentado? [E também como é possível o alcance da *Sambodhi*?]»[11]

De acordo com Subhuti, aquilo a que chamamos mente é uma sucessão de pensamentos, pode ser cortada em tantos pensamentos e organizada em forma de tempo, ou seja, em termos de prioridade e posterioridade. Quando se supõe que os pensamentos se sucedem numa sequência temporal, o que é que liga dois pensamentos entre si, dado que a sua concordância (*samavahita*) de outra forma não é possível? Na ausência de tal concordância, como pode um único pensamento de iluminação ser interpretado de modo a permear toda uma série de pensamentos, a qual por definição é uma mente? Este é o ponto central na pergunta de Subhuti.

O Buda ilustra isto por meio de uma chama e diz: A combustão ocorre não por uma chama precedente, nem por uma sucedente; no entanto, não está separada de nenhuma delas. Prossegue através da sucessão de chamas. Quando é tomada por si mesma, não há combustão. Quando é cortada em chamas, é difícil conceber a sua combustão sucessiva. Mas, na realidade, existe uma talidade da combustão. Quando a experiência é descrita em termos de nascimento e morte, passar a existir e desaparecer, ir à frente e seguir atrás, ela já não está lá, a talidade das coisas escapa do alcance de alguém.

A *Prajna* escapa, assim, a todos os nossos esforços intelectuais para a prender no tear do tempo. O processo deve ser invertido se ela há de ser criteriosamente orientada. Em vez de a colocarmos algures no nosso esquema de construções de pensamento, comecemos com a própria *Prajna* como o ponto de partida de todas as nossas atividades e pensamentos, e todo o

texto da *Prajna* se tornará inteligível. As complicações de tempo e espaço erguem-se da *Prajna*, na qual ainda não há tempo nem espaço. Com o seu despertar, vivemos realmente, e um mundo de particularidades revela-se diante de nós com os seus problemas. Estas observações preliminares ajudar-nos-ão, provavelmente, a passar à segunda parte deste Ensaio, na qual será discutido aquilo a que os filósofos do Mahayana chamam tecnicamente *Upaya* («meios hábeis»).

2. Upaya («Meios Hábeis»)

Enquanto o nosso ponto de vista estiver confirmado no aspeto absoluto da *Prajnaparamita*, paramos aí e não resta espaço para fazermos novos progressos. Neste caso, deixará de haver Budismo Mahayana, ou a condição de Bodhisattva. Se todas as coisas são como uma visão (*maya*), poder-se-á raciocinar, e se não existe qualquer realidade nelas, como pode um Bodhisattva progredir em direção ao alcance da *Sarvajnata* (omniconhecimento)? Como pode a própria natureza da *Sarvajnata* ser estabelecida? Como pode haver qualquer reversão de mérito para a realização da *Sarvajnata*? Estas são as perguntas naturalmente feitas por aquele cuja compreensão da *Prajnaparamita* é feita para caber no esquema do conceito de tempo. A resposta de Sariputra é a seguinte:[12]

«Se todas as coisas não fossem como uma visão, mas tivessem algo de realidade nelas, seria impossível para o Bodhisattva reverter o seu mérito para o alcance da *Sarvajnata*, ou fazer progressos em direção à sua realização. É precisamente porque não há nada de real em todas as coisas, as quais são como uma visão, que o Bodhisattva pode reverter o seu mérito para o alcance da *Sarvajnata* e avançar em direção à realização; é precisamente porque ele percebe a irrealidade e o carácter semelhante a uma visão de todas as coisas que ele suporta e pratica incansavelmente a virtude da diligência.»

[1] *Zen Essays, Série I, pp. 277-8.*

[2] Alamkara, ou vyuha.

[3] Daiye em japonês, 1089-1163. Ver Zen Essays, Série II, p. 25, e noutros locais.

[4] Yoka Genkaku em japonês. Faleceu em 713. Ver também ibid., p. 61.

[5] Estas são linhas da famosa ode de Yongjia «Sobre a Iluminação».

[6] Ditos de Dahui, Fasc. II.

[7] Bokuju. Ver também Zen Essays, Série I, p. 22 et passim; Série II, p. 75 et passim.

[8] Esta e as que se seguem são todas citadas das Biografias dos Mestres Ming Famosos.

[9] Op. cit.

[10] Hsiao-p'in, 58b.

[11] Asta, p. 352; Fo-mu, 49b.

[12] Fasc. 384.

«Qual é a razão desta tolerância, desta incansável aplicação?

«"É graças à ação dos 'meios hábeis' (*upaya-kausalya*), a qual nasce do grande coração compassivo do Bodhisattva por todos os seres sencientes. Por causa destes meios hábeis, diz-se-lhe que todas as coisas são vazias; e também por causa destes meios hábeis, ele não tenta realizar em si mesmo a verdade da solidão absoluta. É como um homem que, segurando firmemente um enorme guarda-chuva nas mãos, se encontra no topo de uma alta montanha. Ele pode inclinar-se e olhar para baixo, para o abismo escancarado ao pé do precipício, mas não abriga medos, não treme perante o pensamento de ser engolido nas entranhas da terra; pois está sustentado pelo guarda-chuva que, com a ajuda do vento, o impede de cair. Da mesma maneira, por virtude da *Prajna* que vê para dentro da natureza de todas as coisas, por

virtude de um coração compassivo que o mantém entre os seus companheiros neste mundo de tribulações, o Bodhisattva disciplina-se em todas as *Paramitas*, fazendo gradualmente o seu progresso em direção à *Sarvajnata*, de modo a ser finalmente capaz de amadurecer todos os seres, de beneficiar e conceder felicidade a todos os seres, e de estabelecer uma terra de Buda."»[1]

Os «meios hábeis» (*upayakausalya*), ou simplesmente «meios» (*upaya*), têm um sentido técnico no ensinamento do Mahayana. São a criação do grande coração compassivo que o Bodhisattva possui. Quando ele percebe os seus companheiros a afogarem-se no oceano do nascimento e da morte por causa da sua ignorância e apego apaixonado a um mundo de particularidades, desperta o seu grande coração de amor e compaixão por eles e engendra toda a espécie de meios para os salvar, para os iluminar, para amadurecer a sua perceção para a receção da verdade última. Os «meios» crescem a partir da clara perceção do Bodhisattva sobre a verdade de *Sunyata* (vazio), embora não a partir da própria *Sunyata*. A verdade como tal permanece impotente, deve passar através da perceção do Bodhisattva; pois os seres dos dois veículos, o Sravaka e o Pratyekabuddha, não se importam com o bem-estar dos seus companheiros seres. Contentam-se com a compreensão intelectual da verdade, habitam com a verdade da solidão absoluta, não se aventuram a sair da sua cela de autossuficiência. Portanto, não existem «meios hábeis» com eles. Os «meios» cohabitam com a intuição (*prajna*) na mente do Bodhisattva. Trata-se da sua visão interior intelectual, por assim dizer, para dentro da natureza das coisas quando vê que elas não são reais, são como *Maya*, são «vazias»; mas a sua visão é mais do que esta visão interior, mais do que o intelecto, mais do que um frio e indiferente examinar de um mundo de turbulência e sofrimento a partir do ponto de vista da solidão absoluta ou da serenidade eterna. Ao perceber que um mundo de particularidades é como *Maya*, ele não se apega a ele; mas sabe que este mundo está mesmo diante de si, porque é o

palco onde todas as suas atividades são executadas, isto é, onde todos os seus companheiros seres, ignorantes e egoístas, estão realmente a sofrer e a ser atormentados ao extremo. Daí o *Upaya* que cresce a partir da *Prajna*.

A cadeia ligada à *Prajna*, *Karuna* e *Upaya* atravessa todos os sistemas do Budismo Mahayana. Esta ligação é a sua caraterística mais marcante. Assim diz a *Prajnaparamita*:[2] «O Mahayana consiste na prática das seis *Paramitas*, e esta prática carateriza-se pela elevação da mente em conformidade com a *Sarvajnata* (omniconhecimento). Esta elevação é encabeçada por um grande coração compassivo, o qual cria os "meios" (*upaya*); e os meios caraterizam-se pela não-alcançabilidade (*anupalambha*), [isto é, pelo desapego]. Todas as coisas interiores e exteriores são abandonadas em prol de direcionar todos os seres para a *Sarvajnata*. E este mérito do abandono é realizado não apenas por si próprio, mas pelos outros. [...]»

A tese da *Prajnaparamita* é que a realização da *Prajna* vem em primeiro lugar no compreender profundamente o espírito do Mahayana, o qual constitui a vida de Bodhisattva (*bodhisattvacarya*). Quando a sua mente (*citta* ou *manasikara*) habita em perfeita conformidade (*pratiyukta*) dia e noite com a *Prajnaparamita*, ele torna-se o benfeitor (*daksiniyata*) de todos os seres; pois é então que um grande coração compassivo (*maitrisahagatam cittam*) se desperta nele em relação a todos os seres. Com a sua visão interior penetrante para dentro da natureza da *Prajna*, ele percebe que todos os seres são mantidos presos por uma trela e longe de serem senhores soberanos de si mesmos. É tomado por um grande sentimento de piedade (*mahakaruna*). Estando também dotado de uma visão espiritual, percebe os seres a sofrer devido ao mau karma que cometeram ou a enredarem-se na teia da falsidade. Fica intensamente agitado perante estes factos e toma firmemente a resolução no sentido de que será um protetor e um refúgio (*natha*) para o mundo e o libertará do cativeiro da ignorância e da paixão.[3]

Podemos assim ver que existe uma relação inevitável entre *Sarvajnata*, *Prajna*, *Karuna*, *Upaya* e *Sambodhi* ou *Moksha*. Formulando teoricamente, a *Sarvajnata* é o resultado ou conteúdo da *Sambodhi*, a qual é realizável pela *Prajna*; mas a *Prajna* em si mesma é incapaz de alcançar qualquer resultado prático, opera através do *Upaya*, e este *Upaya* nasce de *Karuna*. A *Prajnaparamita* ilustra estas relações com os seguintes símiles:[4]

«Subhuti, é como um homem que se faz ao mar; passados uns momentos, o seu barco naufraga; se ele não se agarrar a uma boia de salvação, ou a um pedaço de tábua ou de madeira, morrerá seguramente afogado na água antes de chegar ao seu destino. Subhuti, da mesma maneira, um Bodhisattva poderá ter fé na iluminação suprema (*anuttara-samyak-sambodhi*), poderá aceitá-la de todo o coração, poderá ter um forte anseio por ela, poderá ter uma compreensão dela, poderá comprazer-se com ela, poderá encontrar grande alegria nela, poderá aspirar fervorosamente a ela, poderá ter confiança, resignação, assiduidade, vigilância, pensamento puro a seu respeito. Apesar destas virtudes da sua parte, o Bodhisattva é incapaz de alcançar a *Sarvajnata* a menos que seja cuidado pela *Prajna* e pelo *Upaya*. Pois ele seguramente retrocederá a meio do seu percurso. Por "a meio do seu percurso" entende-se o estágio de Sravakahood e Pratyekabuddhahood; por "retrocesso" entende-se o perder de vista a *Sarvajnata*.

«O mesmo não acontece com o homem que se agarra a uma boia de salvação ou a um pedaço de tábua quando o seu barco naufraga, pois ele pode alcançar em segurança a outra margem; e também com o Bodhisattva que, com todas as suas virtudes de fé, compreensão, etc., na iluminação suprema, é cuidado pela *Prajna* e pelo *Upaya*; pois ele alcança a *Sarvajnata* sem parar a meio do seu percurso no estágio de Sravakahood e Pratyekabuddhahood.»

Para dar outro símile: Eis um velho de cento e vinte anos de idade; sendo assaltado por todas as formas de doença, está preso à cama e suporta pacientemente a sua dor; quanto a levantar-se e caminhar uns quilómetros, para já não falar de uma distância

muito mais longa, ele é incapaz de sequer sonhar com tal empreendimento. Eis que chegam junto dele dois homens fortes e dizem-lhe para se levantar, pois eles o apoiarão e o carregarão ao longo do caminho para qualquer fim que ele deseje alcançar. Ele segue o conselho deles. Fraco como está, alcança finalmente o seu destino.

De forma semelhante, qualquer confiança, deleite, resignação, etc., que um Bodhisattva possa ter na iluminação suprema, ele não consegue chegar à outra margem da *Sarvajnata*, a menos que seja ajudado pelos dois homens fortes, a *Prajna* e o *Upaya*; pois estes são os sustentadores do Bodhisattva no seu percurso progressivo em direção ao objetivo da sua vida, e sem eles ele asseguradamente soçobrará no meio do seu progresso e afundar-se-á no nível de Sravakahood e Pratyekabuddhahood. Porquê? Porque esta é a talidade das coisas.

3. O Bodhisattva e o Sravaka

Como se afirmou noutro lugar, o que carateristicamente distingue o Bodhisattva do Sravaka e do Pratyekabuddha é que, enquanto o primeiro se preocupa com o bem-estar, espiritual e material, de todos os seres, os segundos contentam-se com a sua própria iluminação ou libertação; mantêm a sua meditação sem perturbações e não saem da sua cela, pelo que nada podem fazer para aliviar os outros companheiros seres do seu karma, ignorância e sofrimento. Este egoísmo espiritual contrasta grandemente com os impulsos de sacrifício de si próprio do Bodhisattva. No que diz respeito à iluminação, tanto o Bodhisattva como o Sravaka podem estar no mesmo nível, mas o primeiro está pronto, sempre que necessário, a descer da sua posição suprema e a misturar-se com os seus companheiros seres não iluminados, maculados e acorrentados ao karma, e a viver também a vida deles se existirem oportunidades para os beneficiar de uma forma ou de outra. O Bodhisattva abandonaria, portanto, muito frequentemente a vida de um asceta, de um monge ou de um eremita, a fim de estar no mundo, de viver com o mundo, de

sofrer os seus sofrimentos e, por esse meio, de o conduzir a um estado de iluminação final. Estar assim num mundo de particularidades e paixões e seguir as leis que o governam (isto é, «não obscurecer a causa e o efeito») — este é o modo de vida do Bodhisattva, este é o «ser cuidado pela *Prajna* e pelo *Upaya*». A *Sarvajnata* provém daí.

Por esta razão, lemos ao longo de toda a *Prajnaparamita* que o motivo que impele o Bodhisattva a realizar dentro de si mesmo a iluminação suprema não é em seu próprio benefício, mas para todos os seres; ele deseja erguê-los do cativeiro do karma e da ignorância para que fiquem finalmente estabelecidos no Parinirvana. Este é o feito mais difícil, especialmente para o Bodhisattva que vive no reino do nascimento e da morte (samsara). Ele é assim advertido para não relaxar na sua vigilância, para não ficar assustado.

O desejo do Bodhisattva é beneficiar o mundo (*lokahita*), dar felicidade ao mundo (*lokasukha*), despertar dentro de si próprio um coração compassivo pelo mundo (*lokanukampa*). Portanto, quando realiza em si mesmo la iluminação suprema, faz o voto de se tornar o grande benfeitor do mundo, protetor, refúgio, casa de morada, caminho último, ilha de retiro, iluminação, líder e via de passagem.[5]

Assim, o Bodhisattva não é uma alma retirada e negativa que deseja sempre fugir do mundo para a sua própria perfeição e iluminação; mas é um salvador extremamente ativo do mundo; trabalha positivamente sobre ele para extrair o resultado que deseja do seu contacto dinâmico com ele. A sua afirmação de si consiste em nutrir pensamentos de igualdade (*samam cittam utpadya*) e não pensamentos de discriminação (*visamacittam*) em relação a todos os seres, em manter pensamentos de compaixão (*maitracittam*), de benevolência (*hita*), de boa amizade (*kalyana*), de não ferir (*nihatamana*), de não-resistência (*apratihata*), de não lesar (*avihimsa*), de não prejudicar (*avihethana*). O Bodhisattva considerará também todos os seres como sua mãe, pai, filhos ou

filhas.[6] *Maitri* (amabilidade), *Karuna* (compaixão), *Anukampa* (simpatia) e outros são termos com que nos deparamos mais frequentemente em todos os sutras do Mahayana; pois encarar todos os seres com estes pensamentos é o único desejo (*pranidhana*) que todos os Bodhisattvas nutrem mais cordialmente.

O diálogo seguinte entre Purnamaitrayaniputra e Sariputra, citado da *Mahaprajnaparamita*,[7] dá-nos uma ideia quanto à razão pela qual o Bodhisattva se sente compassivo em relação aos seus companheiros seres que não estão totalmente iluminados. No sentimento de amor fraternal não há pensamento de superioridade, não há pensamento de separação ou de exclusividade, o qual afaste um do outro como distintos de uma forma fundamental e irreconciliável. O Bodhisattva, mesmo quando é distinguível do Sravaka e do Pratyekabuddha e da disciplina, motivo, moralidade, alcance e sabedoria deles, não abriga qualquer sentido de superioridade; não se sente de modo algum inclinado a pensar desdenhosamente dos outros; mantém a sua atitude de reverência em relação a todos os seres como possíveis Budas e Tathagatas.

«Purnamaitrayaniputra pergunta a Sariputra: Deverá o Bodhisattva prestar respeito apenas a outros Bodhisattvas e não a todos os seres em geral?

«Sariputra responde: O Bodhisattva deve respeitar todos os seres tanto quanto respeita o Tathagata. Deve respeitar todos os Bodhisattvas e todos os seres sencientes sem fazer qualquer distinção entre eles. Pois cabe ao Bodhisattva cultivar em relação a todos os seres o sentimento de humildade e reverência e não olhar para eles com arrogância. Deve, de facto, reverenciá-los com o mesmo sentimento de abnegação de si próprio com que reverencia os Tathagatas.

«O Bodhisattva deve pensar desta maneira: Quando eu alcançar a iluminação, instruirei todos os seres sencientes na essência do Dharma a fim de fazer com que cortem as suas

paixões nocivas e realizem o Nirvana, ou alcancem a iluminação e repousem em paz e felicidade, ou fiquem totalmente emancipados da dor dos caminhos maus.

«O Bodhisattva deve assim despertar um grande sentimento compassivo em relação a todos os seres e manter a sua mente completamente livre de arrogância e presunção, e que ele sinta desta maneira: Praticarei todos os meios hábeis (*upaya*) a fim de fazer com que todos os seres sencientes realizem aquilo que é o principal neles mesmos, isto é, a sua natureza de Buda (*buddhata*). Ao realizarem isto, todos se tornam Budas, e eu, por virtude dos meios hábeis, conduzi-los-ei a esta realização final que lhes confere a dignidade de *Dharmaraja*. O *Dharmaraja* é a posição mais elevada e honrosa, pois aqui a pessoa torna-se senhora de todas as coisas (*dharma*).

«Portanto, que o Bodhisattva respeite todos os seres sencientes, que o seu sentimento compassivo se espalhe por toda a volta, independentemente dos seus objetos; pois o *Dharmakaya* do Tathagata permeia todas as coisas...»

4. Sunyata Vista mas Não Realizada

Sabemos agora que o complexo de *Prajna*, *Karuna* e *Upaya* constitui a carreira do Bodhisattva, mas aqui reside o mistério fundamental da vida humana, que é demasiado profundo para o intelecto sondar. Com isto quero dizer que o mistério envolve contradições que os filósofos falharam em reconciliar. O que o autor da *Prajnaparamita* tenta, portanto, não é dar uma explicação lógica das suas experiências, mas sim narrá-las nas palavras mais simples que consegue comandar. Se existe algo de incoerente nos seus relatos, deve-se à natureza inerente da experiência, e é nosso dever esforçarmo-nos por compreendê-los olhando para as recessões mais íntimas da nossa própria perceção. Isto significa que a *Prajnaparamita* deve ser lida através da nossa própria vida e experiência e não por meio do intelecto. Quando observamos fervorosamente, profundamente e com paciência os

funcionamentos da nossa alma, vemos o sutra desenrolar os seus conteúdos diante dos nossos próprios olhos. Quaisquer dificuldades que tivéssemos anteriormente ficarão agora totalmente dissolvidas. Os enredamentos lógicos e as incompreensibilidades intelectuais já não existem. É como ver uma maçã como maçã. O fruto está diante de nós, vemo-lo, manuseamo-lo, podemos comê-lo e saborear a sua doçura, achamo-lo sob todos os aspetos satisfatório. O químico, o botânico, o cientista médico, o perito agrícola, etc., podem encontrar na maçã muitas questões ainda não resolvidas e continuar a discuti-las e a fazer experiências com ela; mas o homem prático do mundo satisfaz-se com a atualidade das coisas da qual está seguro por si mesmo, não dependendo de mais ninguém, ou de algum processo de análise e abstração que interfere sempre com a justeza da perceção e do sentimento.

As passagens seguintes, citadas do capítulo intitulado «Meios Hábeis» na *Astasahasrika*, estão cheias de dificuldades e complexidades, e a nossa imaginação é exigida ao máximo para as decifrar com sucesso. Mas, como constituem a própria essência da vida do Bodhisattva, são apresentadas abaixo.

«Se», diz o Buda, «o Bodhisattva deseja praticar a *Prajnaparamita*, deve considerar (*pratyaveksitavyam*) todas as coisas[8] como vazias ao ver para dentro da sua natureza com uma mente firme e ininterrupta (*avikseptaya cittasantatya*); mas, ao mesmo tempo, poderá não realizar o Vazio[9] dentro de si mesmo.»

Na nossa forma comum de pensar, esta é uma situação impossível: ver as coisas como vazias, habitar no Samadhi do Vazio e, contudo, não realizar o Vazio em si próprio. Como pode isto ser possível?

A isto, o Buda responde: «Enquanto o Bodhisattva vê (*pratyaveksate*) que todas as coisas contêm minuciosamente dentro de si a razão do Vazio, recusa-se a seguir esta razão até à sua conclusão prática; pois sabe que o tempo é para ele se

disciplinar no Vazio e não para o realizar em si mesmo.»[10] Assim, ele para imediatamente antes de colher o fruto legítimo do Samadhi, não se abandona sem reservas no meio do Vazio. Estando guardado pela virtude da *Prajnaparamita*, ele, embora não realizando o Vazio, não negligencia a prática dos fatores de iluminação, nem se afunda, através da destruição de todas as suas paixões, na morada da extinção absoluta. É por esta razão que o Bodhisattva, na sua prática do Samadhi do Vazio que conduz à libertação final, não se entrega à realização incondicionada do Vazio; e que, enquanto habita no Samadhi da ausência de forma (*animitta*), não se entrega à realização incondicionada da ausência de forma, nem habita na forma. O seu conhecimento é profundo e a sua acumulação de mérito é perfeita e, estando sob a proteção da *Prajnaparamita*, percebe que a sua vida aqui e agora se destina a amadurecê-lo a si próprio e não à realização. Assim, ele impede-se de dar o passo para o limite da realidade (*bhutakoti*).

[1] Mahaprajnaparamita, Xuanzang, Fasc. 587.

[2] Xuanzang, Fasc. 413, Capítulo «Sobre o Samadhi».

[3] Resumo de Fo-mu, Fasc. 20, Capítulo «Sobre os Bons Amigos».

[4] Fo-mu, Fasc. 14, Capítulo «Sobre os Símiles» (aupamya). Geralmente são dados quatro símiles, mas dois deles são aqui citados.

[5] Ibid., Fasc. 14, Capítulo «Sobre os Homens Sábios».

[6] Ibid., Fasc. 16, Capítulo «Sobre a Tathata»; Asta, p. 321.

[7] Xuanzang, Fasc. 387, Capítulo 12 «Sobre a Moralidade».

[8] Isto é, os cinco Skandhas: Rupam, Vedana, Samjna, Samskara e Vijnana.

[9] Na Sunyatam saksatkaroti.

[10] Asta, p. 374; Fo-mu, 53a.

Esta explicação não parece ser totalmente suficiente nem, portanto, bastante convincente no que diz respeito aos não iluminados. Daí a parábola seguinte, na qual se ilustram a vontade e a visão interior do Bodhisattva:

Eis um homem de belas feições e grande valentia; é ativo e aplicado; como soldado, é bem versado em todas as artes do combate; como cavalheiro, é inteligente, virtuoso e perito em vários domínios da vida; é, assim, altamente reverenciado por todos os que o conhecem. Um dia, tem negócios a tratar numa região distante; para lá chegar, tem de viajar por regiões montanhosas e selvagens, habitadas por bandidos e marginais. Os seus pais, esposa, filhos e os outros que o acompanham têm medo de um assalto por parte destes salteadores vilões. Mas o homem, cheio de valor e sabedoria, diz-lhes para não nutrirem quaisquer ansiedades quanto à sua jornada,[1] porque sabe como levar a melhor a esses ladrões de estradas e como conduzir o seu grupo em segurança e com conforto por entre as montanhas e através dos desertos. Sentem-se tranquilos com as suas garantias. Concluem a viagem sem serem molestados e estabelecem-se confortavelmente no destino. Isto deve-se inteiramente à inteligência, sabedoria, coragem indómita e firmeza de mente inigualável do homem.

Da mesma maneira, o coração compassivo do Bodhisattva está sempre inclinado a beneficiar todos os seres; está sempre pronto a praticar a piedade, a compaixão, a amabilidade amorosa, a alegria e a imparcialidade em relação a todos os seres; está protegido pelo poder da *Prajnaparamita* (*prajnaparamitaya parigrahitah*); está provido dos meios hábeis; reverte todas as suas ações meritórias para o alcance da *Sarvajnata*. Por esta razão, o Bodhisattva, enquanto se disciplina no vazio, na ausência de forma (*animitta*) e na ausência de desejo (*apranihita*), para imediatamente antes de realizar a *Bhutakoti*[2] em si mesmo. Ele não é, neste aspeto, como o Sravaka e o Pratyekabuddha.[3] Pois a sua mente está sempre ocupada com o bem-estar de todos os

seres, desejando vê-los alcançar a iluminação suprema da condição de Buda.

O facto de o Bodhisattva não realizar em si mesmo a atualidade do Vazio, mesmo enquanto se disciplina nele, é como a ave que voa no ar. Nem permanece no ar, nem cai no chão. O Bodhisattva deseja praticar todos os ensinamentos do Budismo em prol de todos os seres e, quanto ao fruto da sua vida, aguarda pelo momento próprio para o desfrutar.

É ainda como o disparo de uma seta atrás da outra para o ar, por um homem cujo domínio do arco alcançou um grau extremamente elevado. Ele é capaz de manter todas as setas no ar, fazendo com que cada seta suporte a que lhe foi imediatamente precedente. Faz isto durante o tempo que desejar. O Bodhisattva procura a iluminação suprema e, estando protegido pelo poder da *Prajnaparamita*, não recua para a não-ação da *Bhutakoti*. Aguarda por ela até que todas as suas obras estejam cumpridas, embora a sua visão interior profunda penetre até mesmo no vazio de todas as coisas. O seu coração compassivo por todos os seres que tacteiam às escuras em busca da verdade que os libertará da ignorância e do sofrimento, e os seus meios hábeis que são gerados a partir deste amor omniabrangente e o sustentam ao longo do longo e árduo curso da sua *Prajnaparamitacarya* — estas são as forças que determinam a condição de Bodhisattva.

Seja como for, não há dúvida de que este é um dos maiores mistérios na vida espiritual do Mahayanista — viver o Vazio, habitar no Vazio, alcançar o Samadhi do Vazio e, contudo, não realizar o limite da realidade dentro de si mesmo. O próprio Buda reconhece que se trata de uma proeza da maior dificuldade, de natureza extremamente extraordinária.[4] O mistério reside, na verdade, no facto de o Bodhisattva acarinhar os votos mais admiráveis de que não abandonará os seres, de que os libertará da ignorância e do sofrimento. Todos os mistérios e incompreensibilidades da vida budista são rastreáveis a este despertar em nós do desejo de emancipação universal. Quando

isto está firmemente estabelecido na mente do Bodhisattva, diz-se que ele se encontra no estágio de *Avinivartaniya* (sem retorno).

Incidentalmente, poderá ser interessante ver quais são as qualidades específicas do Bodhisattva que alcançou este estágio da disciplina budista; pois a psicologia do sonho é aqui muito invocada na determinação da mentalidade de Bodhisattva. De facto, não é apenas o psicólogo que lerá profundamente no Inconsciente de alguém. O espírito também trabalha através dele a partir de uma fonte muito mais profunda.

«O Buda disse a Subhuti: Se um Bodhisattva não mostra qualquer desejo, mesmo num sonho, pela posição do Sravaka e do Pratyekabuddha, ou se não abriga nenhum pensamento de nascer nos mundos que eles estão a habitar, diz-se que ele se encontra no estágio de *Avinivartaniya*. ...

«Se um Bodhisattva se vê num sonho como estando sentado no ar e a pregar às pessoas, como emitindo raios de luz do seu corpo e a circular sob a forma de um *Bhikshu* noutras terras de Buda a fim de realizar obras do Budismo tais como pregar, etc., diz-se que ele se encontra no estágio de *Avinivartaniya*. ...

«Se um Bodhisattva vê num sonho cenas de um inferno onde todos os seres estão a sofrer todas as formas de dor e, tendo-as visto, toma a resolução de alcançar a iluminação suprema e, através deste alcance, manter a terra de Buda limpa de todas as impurezas e paixões nocivas de modo a que até o nome do inferno seja inaudito na sua terra, diz-se que ele se encontra no estágio de *Avinivartaniya*. ...»[5]

As perguntas sempre recorrentes que se erguem ao ler a *Prajnaparamita* são: Como pode a *Prajna*, que vê para dentro do aspeto absoluto de todas as coisas conhecido como Vazio, ser levada a gerar a partir de si mesma a *Karuna* e o *Upayakausalya*, os quais têm o seu significado apenas num mundo de particularidades? Como pode o Bodhisattva, cujas asas estão sempre a voar alto em direção à região da *Sarvajnata*, ser levado a

pairar em redor desta terra cheia de sofrimentos, iniquidades e loucuras? Mais do que isso, como pode ele vir a suspender o seu voo final que o conduz ao objetivo último da sua disciplina pelo facto de o seu coração ser chamado de volta para o bem-estar dos seus companheiros seres e ele não desejar abandoná-los aos seus próprios impedimentos do karma? Como pode a sua visão ocular ser feita para olhar em duas direções opostas? De acordo com a *Prajnaparamita*, ele realiza este mistério precisamente porque está sempre a aspirar à *Prajna* e à *Sarvajnata* e a disciplinar-se nela. E «isto não é difícil», de acordo com Subhuti, embora tenha sido pronunciado de outra forma noutros locais. «O que é mais difícil é conduzir todos os seres, em número além de qualquer cálculo, e fazê-los habitar em segurança no Mahaparinirvana. O Bodhisattva veste a armadura da energia e da aplicação. Mas os seres (*sarvasattva*) caraterizam-se, tal como o espaço, pela solidão (*viviktatva*) e pela inalcançabilidade (*anupalabhdhata*); são, em última análise, incognoscíveis.[6] O Bodhisattva, contudo, não fica assustado ao sabê-lo, não recua, não se sente de modo algum deprimido ou desanimado; pois está a disciplinar-se na *Prajnaparamita*. ... Pois aquele que está na prática da *Prajna* não dá aos espíritos malignos quaisquer oportunidades de interferirem com o seu trabalho se observar duas coisas: (1) ver para dentro da verdade de que todas as coisas são vazias, e (2) nunca abandonar os seres.» Evidentemente, não há forma de reconciliar esta contradição a não ser mergulhando destemidamente num salto para o próprio abismo de *Sunyata*.

5. Alguns dos Opostos Significativos

A *Prajnaparamita* oferece-nos, assim, um conjunto de opostos a partir dos quais devemos extrair uma síntese mais elevada, não por subtileza lógica, mas por viver efetivamente a vida do Bodhisattva que trilha o caminho para a *Sarvajnata*. Alguns dos opostos significativos podem ser formulados como se segue:

(a) *Prajna* ou *Sarvajnata* versus *Karuna* ou *Upaya*. Esta antítese é fundamental na *Prajnaparamita* e também em todos os outros ensinamentos do Budismo Mahayana. O contraste é, contudo, conceptual e, portanto, superficial, como em todos os outros casos; pois na vida real de um Bodhisattva esta oposição não é sentida e não oferece qualquer obstrução na execução de todas as obras de Buda. Ou podemos dizer que uma pessoa é um Bodhisattva quando estas noções aparentemente contraditórias desaparecem da sua perceção religiosa. Por exemplo, lemos no sutra:[7] «Praticar a *Prajna* significa praticar a *Sarvajnata*, o que por sua vez significa realizar a *Tathata*. Pois o título "Tathagata" significa aquele que realizou a *Tathata*, a talidade de todas as coisas. E nesta Talidade (*tathata*) não há extinção (*ksaya*), nem nascimento (*utpada*), nem desaparecimento (*nirodha*), nor surgimento (*janaka*), nem manifestação (*vabhavana*), nem contaminação (*raja*), nem libertação da contaminação, nem existir como o espaço, nem estar em qualquer estado. E contudo, ao praticar esta *Prajna*, o Bodhisattva aperfeiçoa as suas próprias virtudes, proporciona um refúgio para os outros e realiza tudo o que provém de um coração amoroso e compassivo, de um espírito alegre e de um grande sentimento de caridade em relação a todos os seres. Não apenas isto, o Bodhisattva ajuda os outros a disciplinarem-se no caminho da libertação e mantém a família do Tathagata em contínua prosperidade...»

(6) Praticar o Dhyana e contudo Recusar os seus Frutos.[8] Disciplinando-se na *Prajna*, o Bodhisattva recusa-se a nascer nos vários céus correspondentes aos vários *Dhyanas*, nos quais ele é um perito consumado. Isto acontece por virtude dos meios hábeis (*upayakausalya*) inatos à *Prajna*, pois é o *Upaya* que o impede de se entregar ao usufruto dos prazeres celestiais. Os peritos nos *Dhyanas* estão destinados a nascer nas moradas celestes onde, livres dos cuidados mundanos, são recetores de toda a espécie de prazeres não maculados. Mas o Bodhisattva não tem desejo de deixar este mundo de sofrimento onde os seus companheiros seres

continuam mantidos em cativeiro. Estar no mundo, ser do mundo e contudo não ser maculado por ele — esta é a disciplina do Bodhisattva. Apesar da sua vida mundana, ele está plenamente dotado das purezas.

«Subhuti pergunta: Se todas as coisas são, na sua natureza original, puras e livres de contaminações — o que constitui o ensinamento do Buda —, de que maneira especial alcança o Bodhisattva as purezas, como se não fosse por natureza puro?

«O Buda responde: Sim, todas as coisas, como dizes, são primordialmente puras, e o Bodhisattva, disciplinando-se nesta pureza — que é a *Prajna* —, realiza todas as coisas que lhe dizem respeito. Este é o *Upaya* inerente e nascido da *Prajna*. Ele vê para dentro desta realidade tal como ela é, e está livre de susto e de desânimo.»

(c) O Bodhisattva versus o Sravaka. In todos os textos do Mahayana, tira-se o máximo partido desta oposição, pois a vida do Bodhisattva contrasta nitidamente com a do Sravaka. Este último está pronto a abandonar este mundo para a sua própria iluminação e libertação, está disposto a dar ouvidos aos conselhos de Mara, o Tentador, que lhe diria: «Os prazeres celestiais são da natureza mais requintada e transcendente, e não se podem comparar com os deste mundo, que se carateriza pela transitoriedade, pelo sofrimento, pelo vazio e pela dissolução. Treina-te de modo a desfrutares dos frutos das várias medidas disciplinares religiosas, de modo a não sofreres o karma do renascimento nesta terra.» O rumo do Bodhisattva tem, contudo, outro destino: ele deseja permanecer connosco, fazer algo por nós. Disciplinando-se na *Prajna*, aceita qualquer vantagem espiritual decorrente da vida do Sravaka, mas rejeita a ideia de habitar para sempre com os seus frutos. Sabe que a *Prajna* é a mãe de todos os Budas e Bodhisattvas, e que aquilo que constitui a razão da condição de Buda é a *Sarvajnata*, e ainda que a *Sarvajnata* é *Prajna* e a *Prajna* é *Sarvajnata* porque cada uma nasce da outra.[9] Sabendo isto, dedica-se ao estudo da *Prajna*. Mas nunca pensa em

si mesmo como estudando e disciplinando-se na *Prajna*, nem pensa que o seu estudo e disciplina o conduzirão à realização da *Prajna*. A sua vida de *Prajna* consiste em nem ver, nem ouvir, nem pensar, nem estar consciente da *Prajna*; pois isto é verdadeiramente praticá-la, estudá-la e disciplinar-se nela. Porquê? Porque quando se pensa «Esta é a minha mente», «Estou consciente disto», «Aodero-me da mente», etc., a *Prajna* já não está lá, pois a *Prajna* é não-mente (*acitta*).[10]

(d) Realidades versus *Maya*. Superficialmente, a *Prajnaparamita* parece negar as realidades, declarando-as existências semelhantes a *Maya*; e *Sunya* e *Maya* são tomados como sinónimos. Na compreensão do sutra, este é talvez um dos pontos mais difíceis, como tem sido repetidamente assinalado.

De acordo com o Sutra,[11] todas as coisas são *Maya*, os cinco *Skandhas* são *Maya*, dado que todas as coisas não têm obstáculos, isto é, não têm substância própria. Não apenas todas as coisas são *Maya*, mas os *Buddha-dharmas* são *Maya*, o Nirvana é *Maya*; mesmo quando existe algo que supera o Nirvana, isso é *Maya*; não há qualquer distinção entre uma coisa e outra (*sarvadharma*), incluindo o Nirvana e *Maya*. Seja como for, *Maya* não deve ser compreendida no sentido de ilusão ou irrealidade, como quando dizemos que tudo é um sonho. O sentido budista de *Maya* é que a *Prajna* não se encontra nem nos cinco *Skandhas* nem fora deles, que deve ser procurada «onde Subhuti se move». Enquanto o mundo for concebido estaticamente, não tem realidade por trás de si, é *Maya*; o mundo deve ser agarrado conforme se «move», conforme se torna, conforme passa de um estado de ser para outro. Quando este movimento é travado, há um cadáver. Quando o movimento é pensado como algo distinto por si mesmo e à parte das coisas nas quais é concebido como manifestado, perde todo o seu significado. Compreender isto, *yathabhutam*, é a *Prajna*.

A maioria das pessoas fica assustada quando se lhes diz que o mundo é ilusão, e imagina que, se assim for, a sua vida não tem valor e podem fazer o que quiserem e não são responsáveis pelas

suas ações. Este é um dos maiores erros de interpretação da teoria de *Maya*. Quando os Mahayanistas fazem este anúncio, não pretendem ignorar certas leis que regulam *Maya*. Mesmo quando tudo é *Maya*, existem leis nela, e nada nela pode escapar-lhes; tudo deve conformar-se a elas. A *Maya* não liberta ninguém nela de ser controlado por elas. Apenas aqueles que encontraram um reino de realidade em *Maya*, e contudo não estão condicionados por ela, podem ser senhores dela e das suas leis. Que tudo é *Maya* só pode ser declarado por tais visionários da verdade e por nenhuns outros.

Os Mahayanistas são, portanto, aqueles que, em conformidade com a verdade de *Sunyata*, habitam na *Prajna*, recusando-se a encontrar o seu ponto de apoio no *Rupam*, na *Vedana*, na *Samjna*, no *Samskara* e na *Vijnana*, nem num mundo de *Samskritas* nem num mundo de *Asamskritas*. Esta morada é chamada uma morada na qual não há morada. Por esta razão, habitar na *Prajna* deve significar não habitar nela; habitar na *Prajnaparamita* em qualquer outro sentido significa ter um ponto fixo de apego, e isto deve ser evitado se uma pessoa deseja ser senhora soberana de si mesma. Quando um ponto está fixo em qualquer lugar, mesmo na *Prajna*, isto tem um efeito vinculativo sobre nós, e deixamos de ser independentes intelectual, moral e espiritualmente.

A *Prajnaparamita* ensina-nos, assim, a apagar todo o ponto possível de fixação ou de referência na nossa perceção. Quando se obtém um mundo de nenhumas referências, trata-se de uma não-morada, ou de um habitar em *Sunyata*. O Buda ou o Bodhisattva transmite o seu ensinamento a partir desta morada de nenhumas referências; portanto, neles não há ninguém a ensinar, nada ensinado e nenhuma assistência a ouvir. Este é o significado de *Maya*.[12]

(e) *Prajna* versus Discriminação. Assim que surge um pensamento que discrimina (*samjnasyate*), deixamos a *Prajna* para trás, separamo-nos da *Prajna*.[13] A discriminação (*vikalpa*) ou

o despertar da perceção é o destruidor da *Prajna*, põe um travão ao curso triunfante desta última. A discriminação nasce, sem dúvida, da *Prajna*, pois sem ela a própria *Samjna* é impossível. O único problema com ela é que se afirma à custa da *Prajna*. Não toma conhecimento da *Prajna*, apesar de o seu funcionamento prevalecer por causa da *Prajna*. Esta unilateralidade é tão caraterística da *Samjna* que esta última surge sempre contrastada com a *Prajna*, e faz com que o apego (*samga*) exerça a sua influência perniciosa sobre todo o campo da perceção.

[1] Parijayasyayam kalo nayam kalah saksatkriyaya. P. 370.

[2] Na tveva bhutakotim saksatkaroti. Bhutakoti é utilizada ao longo do sutra como um sinónimo de Sunyata. Significa literalmente «limite da realidade». Tem um tom bastante moderno.

[3] Cf. a descrição do Gandavyuha sobre os dois Yanas, como bhutakotipratisthita e atyantasantanisthamgata. Ver supra, pp. 94 f.

[4] A Astasahasrika, p. 375. «O Buda disse então a Subhuti: Assim é, assim é! É difícil, na verdade; é da máxima dificuldade que o Bodhisattva Mahasattva, treinando-se em Sunyata, habitando em Sunyata e no alcance do Sunyata-Samadhi, não realize ainda o Limite da Realidade (bhutakoti). Porquê? Porque ele fez os votos mais admiráveis (pranidhanavisesah) de não abandonar os seres, mas de os conduzir à libertação final. Tendo feito estes votos, ele entra no Samadhi da Libertação no que diz respeito ao vazio, à ausência de forma e à ausência de desejo; mas, entretanto, não realiza o Limite da Realidade, visto que está totalmente equipado (samanvagata) com os Meios Hábeis. Protegido pelos Meios Hábeis, ele sabe até onde ir na realização do Limite da Realidade antes de cumprir todos os Buddha-dharmas. A sua mente está firmemente decidida a não desfrutar do fruto da sua disciplina em Sunyata até que todos os seres estejam libertos do apego e do sofrimento.» Noutro local (ibid., p.

28) temos isto: «Sariputra pergunta a Subhuti: Se te compreendo bem, o Bodhisattva é não nascido; sendo não nascido, como chega ele a conceber e a empreender uma coisa tão árdua como beneficiar todos os seres? Subhuti responde: Eu não gostaria que o Bodhisattva considerasse este tipo de trabalho difícil de alcançar e difícil de planear. Se o fizesse, existem seres além de qualquer cálculo e ele não seria capaz de os beneficiar. Que ele, pelo contrário, considere o trabalho fácil e agradável, pensando que todos eles eram o seu pai, a sua mãe e os seus filhos, pois este é o caminho para beneficiar todos os seres cujo número está além de qualquer cálculo.»

[5] Fo-mu, 43ab.

[6] Te ca sattva atyantataya na samvidyante. — A Astasahasrika, p. 445.

[7] Fo-mu, 59b (Xuanzang, Fasc. 552, 56b ff.; Kumarajiva, 77ab). A versão de Xuanzang difere amplamente das outras duas na medida em que nega o que estas afirmam. Tirei a minha própria conclusão.

[8] Xuanzang, Fasc. 552, 57b (Fo-mu, 60a; Hsiao-p'in, 77b).

[9] Ver Kumarajiva, 60b, 63b, 64b, 78b, etc.

[10] Ibid., 46b.

[11] Ibid., 47, 49a, e noutros locais.

[12] Ver ibid., 49a, etc.

[13] Asta, pp. 189-190.

A discriminação em si é inofensiva, mas quando é associada ao apego — e esta associação ocorre inevitavelmente em toda a consciência — causa um grande dano. Assim diz o *sutra*: «Devido ao nome (*nama*), há apego; devido à forma (*nimitta*), há apego». Nomear é discriminação, tal como o é reconhecer a forma, e deste nomear e reconhecer surge o apego. A intelecção e a conação andam sempre de mãos dadas.

«Quando declarais que *Rupam* é vazio, isto é apego (*samga*). Quando declarais que *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana* são vazios, isto é apego. Quando declarais que os *dharmas* do passado, presente e futuro pertencem ao passado, presente e futuro, isto é apego. Quando vos reconheceis como um Bodhisattva em quem o desejo de iluminação despertou pela primeira vez e que, por conseguinte, conseguiu acumular tanto mérito, isto é apego. Quando vos reconheceis como um Bodhisattva de longa data em quem muito mais mérito já foi armazenado, isto é apego».[1]

Portanto, praticar a *Prajna* significa não praticar de acordo com *Rupam*, *Vedana*, *Samjna*, *Samskara* e *Vijnana*, mas praticá-la como se não se praticasse nada. Praticar é fazer algo e, no entanto, não estar a fazer nada — este é o *Upaya* nascido da *Prajna*, esta é a forma como os mahayanistas descrevem a vida do Bodhisattva como *sasamgata casamgata*, isto é, «apegado e não apegado». Quando este estado de consciência, no qual não vigora nem a discriminação nem o apego, se estabelece, diz-se que as profundezas da *Prajnaparamita* foram totalmente sondadas.

[1] *Ibid., p. 190; Fo-mu, 25b.*

Por esta razão, é inevitável que a *Prajna* tenha vindo a ser definida em termos contraditórios em si mesmos e, finalmente, declarada para além da esfera do conhecimento relativo. Os seguintes são alguns dos termos que encontramos em toda a parte na *Prajnaparamita*, todos os quais tendem a mostrar que existe uma profunda clivagem entre o intelecto e a experiência da *Prajna*:

(1) Incompreensível (*acintya*); (2) Difícil de entender (*duranubodha*); (3) Isolado [de todo o conhecimento] (*vivikta*); (4) De todo ininteligível (*na kascid abhirambudhyate*); (5) Não para ser conhecido pelo intelecto, não acessível ao intelecto (*na cittena jnatavya, na cittagamaniya*); (6) Não uma coisa feita (*akrta*), porque nenhum criador é passível de ser encontrado

(*karakanupalabdhitah*); (7) O que é considerado como a natureza original (*prakrti*) de todas as coisas, isso é nenhuma não-natureza (*aprakrti*), e o que é *aprakrti* isso é *prakrti*; (8) Todas as coisas são caraterizadas pela unicidade (*ekalaksana*), que tem a natureza de nenhum caráter (*alaksana*).

Uma citação de um capítulo da *Mahaprajnaparamita*[1] concluirá esta parte do Ensaio:

«Sariputra perguntou a Subhuti: Quando os Bodhisattvas-Mahasattvas praticam a *Prajna*, significa isto que praticam algo que está firmemente fixado (*sara*) ou algo que não está firmemente fixado?

Subhuti disse: Praticam algo que não está firmemente fixado, e não algo que está firmemente fixado. Porquê? Porque tanto na *Prajnaparamita* como em *Sarvadharma* (todas as coisas) não há nada firmemente fixado. Porquê? Porque quando os Bodhisattvas-Mahasattvas praticam a profunda *Prajnaparamita*, não percebem nela, bem como em *Sarvadharma*, sequer aquilo que não está firmemente fixado, muito menos qualquer coisa que esteja firmemente fixada e seja alcançável.

Naquele momento, estava presente uma multidão inumerável de seres celestiais do mundo de *Kama* e do mundo de *Rupa*, e pensaram: Esses seres pertencentes ao veículo do Bodhisattva nutrem o desejo de iluminação suprema, praticam a *Prajnaparamita* cuja profunda significação está além de toda a medida. Contudo, não realizam em si mesmos o limite da realidade (*bhutakoti*), mantendo-se assim afastados do estado do *Sravaka* e do *Pratyekabuddha*. Por esta razão, esses Bodhisattvas são seres admiráveis, propõem a si mesmos uma tarefa extremamente difícil de realizar. Deve ser-lhes prestada uma profunda reverência. Porquê? Porque embora pratiquem a verdade de todas as coisas, não realizam em si mesmos o limite da realidade.

Sabendo que pensamento estava a ser nutrido por esses seres celestiais, Subhuti disse então: Que esses seres do veículo do Bodhisattva não realizem em si mesmos o limite da realidade para não caírem no estado do *Sravaka* e do *Pratyekabuddha* não é algo de tão admirável e difícil de realizar.

O que é mais admirável e difícil de realizar no caso dos Bodhisattvas é isto: mesmo sabendo perfeitamente que todas as coisas e todos os seres sencientes, na sua natureza última, não devem ser considerados como existentes e alcançáveis, despertam o desejo de iluminação suprema em prol de todos os seres, inumeráveis e imensuráveis; e, vestindo a armadura do esforço vigoroso (*virya*), inclinam todos os seus esforços para a salvação de todos os seres, de modo a que estes sejam todos conduzidos, finalmente, ao *Nirvana*.

Isto é, de facto, como tentar submeter a vacuidade do espaço à disciplina. Porquê? Porque a vacuidade do espaço é, por natureza, transcendental (*vivikta*), vazia (*Sunya*) e não firmemente fixada (*asara*), devendo ser considerada como não existente (*na samvidyate*); e da mesma forma todos os seres sencientes são transcendentais, vazios, não firmemente fixados e devem ser considerados como não existentes. E, no entanto, os Bodhisattvas tentam converter todos os seres e conduzi-los ao *Nirvana* final.

Vestem a armadura dos grandes votos (*mahapranidhana*) a fim de beneficiar todos os seres, de disciplinar todos os seres. E, contudo, estão plenamente conscientes da verdade de que todos os seres, bem como os seus grandes votos, são na sua natureza última transcendentais, vazios, não firmemente fixados e devem ser considerados como não existentes. Com este conhecimento, não ficam de modo algum assustados, ou deprimidos, ou mortificados. Praticam assim a profunda *Prajnaparamita*...»

[1] *Hsuan-chuang, Fas. 558, 61a.*

III

RECAPITULAÇÃO

Estamos agora em condições de resumir o que foi exposto como constituindo os ensinamentos principais da *Prajnaparamita*:

1. O objetivo do discurso é exortar e enaltecer a prática da *Prajna*.

2. A *Prajna* é uma das seis *Paramitas*. Sendo o corpo materno do qual emanam todos os Budas e Bodhisattvas, é o espírito vivificador de todas as outras *Paramitas*. Sem ela, estas últimas permanecem inactivas, não sendo de todo produtoras de obras meritórias.

3. A *Prajna* conduz-nos à obtenção do omniconhecimento ou *Sarvajnata*, que constitui a razão da condição de Buda. *Sarvajnata* é usado como sinónimo de *Prajna*. Pois é da *Prajna* que nascem os Budas do passado, presente e futuro, e é de *Sarvajnata* que a *Prajna* nasce.

4. Por meio da *Prajna*, o Bodhisattva penetra na natureza de todas as coisas, a qual é vazia (*Sunya*).

5. O vazio não significa o estado de mero nada. Tem um significado positivo, ou melhor, é um termo positivo que designa a talidade das coisas (*tathata*). Num certo sentido, *Tathata* e *Sunyata* são noções intercambiáveis.

6. *Bhutakoti* é um dos termos técnicos usados em todos os textos do Mahayana. É aqui traduzido como «limite da realidade», *bhuta* = realidade, e *koti* = limite ou fim. Como é frequentemente

usado como sinónimo de *Sunyata*, significa o fim último de todas as realidades. Se *Sunyata* for identificado com o Absoluto, *Bhutakoti* é também outro termo para o Absoluto. Tem um tom intelectual frio. Supõe-se, de acordo com os mahayanistas, que os *Sravakas* e os *Pratyekabuddhas* acabam por ficar de tal modo absorvidos nele que encontram os seus olhos totalmente fechados aos sofrimentos dos seus semelhantes seres sencientes. Eles realizam o *Bhutakoti*. Mas o Bodhisattva recusa identificar-se com o Absoluto, pois a identificação põe fim às pulsações do seu coração, que se compadece de um mundo de particularidades e iniquidades. Por outras palavras, com o olho da pureza absoluta, ele percebe a *Tathata* (talidade) de todas as coisas, que é *Sunyata*, mas mantém o seu outro olho aberto, vendo as multiplicidades, isto é, o mundo da ignorância e do sofrimento. Tecnicamente, isto é conhecido como «não realizar o *Bhutakoti* (limite da realidade) em si mesmo».[1]

7. Porquê e como pode o Bodhisattva alcançar este prodígio — estar nele e, contudo, não estar nele? Esta contradição é inerente à *Prajna*, pois a *Prajna* não é apenas uma visão intelectual do vazio das coisas, mas um mergulho emocional nas realidades tal como apelam à vontade. A *Prajna* encontra-se assim a unificar em si mesma a visão e o sentimento. O aspeto do sentimento é conhecido como ser «habilidoso nos meios» (*upayakausalya*). A *Prajna* abriga em si o *Upaya* que elabora um plano completo de salvação para todos os seres sencientes. Esta lógica de contradição é o que se pode chamar a dialética da *Prajna*.

8. Esta dialética da *Prajna* prevalece em todo o sistema do pensamento Mahayana. Sendo o Bodhisattva um espírito vivo, vive esta dialética na sua chamada *Prajnaparamitacarya*. Esta é a sua vida (*carya*), e não um mero comportamento convencionalmente regulado segundo a lógica do filósofo. Os dois princípios contraditórios, *Prajna* e *Karuna*, encontram-se a

viver harmoniosamente na pessoa de um Bodhisattva. Este é o ensinamento principal da *Prajnaparamita*.

9. Os leitores tendem a valorizar mais a filosofia de *Sunyata* ou *Tathata* do que o seu aspeto moral prático. Isto tem sido, de facto, o caso de alguns estudiosos budistas. Mas nunca devemos fechar os olhos ao significado de *Pranidhana*, o voto do Bodhisattva de iluminar e beneficiar todos os seus semelhantes seres. O *Pranidhana* é frequentemente perdido de vista devido à natureza excessivamente surpreendente da *Sunyata*. A *Sunyata*, no entanto, é a principal qualificação do Hinayana, e nisto este último está, de acordo com todos os textos do Mahayana, colocado em oposição diametral ao ideal do Bodhisattva.

10. Quando *Sarvadharma* ou a existência de uma forma geral é considerada vazia e inalcançável, todos os meios e votos que são acalentados pelo Bodhisattva parecem ser realmente «como fazer guerra contra o céu ou a vacuidade do espaço (*akasa*)». Esta ideia é bastante assustadora ou, pelo menos, muito deprimente. Assustadora porque todos os nossos esforços morais parecem dar em nada; deprimente porque, apesar dos votos e dos meios, toda a ignorância e sofrimento no mundo são fenómenos semelhantes a *Maya* e não cedem substancialmente ao tratamento habilidoso do Bodhisattva. Este é o mistério da vida religiosa, isto é, da vida da *Prajna*.

11. O Bodhisattva vive este mistério, que é considerado na *Prajnaparamita* como *ascaryam, as marvellous* [como maravilhoso]. O seu olho volta-se em duas direções opostas, interiormente e exteriormente; da mesma forma, a sua vida avança em duas direções opostas, ou seja, na direção de *Sunyata* e na direção de *Sarvasattva* (todos os seres). Ele não se imerge no oceano da tranquilidade eterna; se o fizer, já não é um Bodhisattva; de alguma forma, mantém-se na superfície ondulante do oceano, permitindo-se sofrer o destino de uma folha de Choupo-tremedor nas águas turbulentas. Não se importa de se submeter à tirania do nascimento-e-morte (*samsara*); pois sabe

que, por esse meio, pode ser um bom amigo de todos os seus semelhantes seres que também estão, como ele, atormentados e fustigados ao extremo.

12. Esta *Prajnaparamitacarya* do Bodhisattva corresponde à *Anabhogacarya* do *Lankavatara*. Em ambas não há qualquer pensamento de acumular mérito para si mesmo; cada bem praticado pelo Bodhisattva é revertido (*parinamana*) para a obtenção geral por todos os seres de *Sarvajnata* ou *Anuttara-samyak-sambodhi*; mas mesmo nisto ele não tem nenhum sentimento consciente de elação, não nutre nenhum pensamento de ter alcançado algo louvável. Isto também é conhecido como a vida de não discriminação (*avikalpa*), ou, podemos dizer, a vida dos lírios do campo.

13. Para compreender a *Prajnaparamita*, devemos abandonar inteiramente o que se pode chamar a visão das coisas «deste lado» e passar para o «outro lado» (*param*). A visão «deste lado» é onde geralmente nos encontramos, isto é, onde se estende um mundo de particularidades e discriminação. A mudança desta posição para o «outro lado» de *Sunyata*, *Tathata*, *Vivikta* e *Sarvajnata* é uma revolução no seu sentido mais profundo. É também uma revelação. A *Prajnaparamita* revê todas as coisas a partir desta nova posição. Não admira que as suas expressões e demonstrações estejam cheias de paradoxos ou irracionalidades. Nada mais se poderia esperar.

14. Quando esta revolução não está completa, a nossa posição Corresponde a muitas complexidades das quais é difícil libertarmo-nos. Porque quando estamos a imaginar uma inversão completa de marcha, as nossas pernas ainda carregam a poeira antiga; cada vez que tentamos caminhar, o caminho da pureza absoluta (*atyantavisuddhi*) encontra-se manchado. Com isto quer dizer-se que o raciocínio e as palavras a que recorremos são sempre reminiscentes da visão «deste lado». Estamos presos na rede que nós próprios armámos. A *Prajnaparamita*, portanto, usa de toda a astúcia possível para nos manter afastados desta

armadilha que funciona por si mesma. A *Astasahasrika*, «o sutra de 8 000 versos», desenvolveu-se assim na *Satasahasrika*, «o sutra de 100 000 versos».

15. Uma das razões pelas quais todos estes sutras são tão repetitivos, tão cheios de reiterações que são cansativas para nós, leitores modernos, deve-se ao facto de que todos os sutras do Mahayana, especialmente a *Prajnaparamita*, não se destinam a apelar às nossas faculdades de raciocínio, isto é, à nossa compreensão intelectual, mas a um tipo diferente de compreensão, a que podemos chamar intuição. Quando a *Prajnaparamita* é recitada em sânscrito, chinês ou tibetano, sem se tentar extrair o seu significado lógico, mas com uma disposição de espírito devocional e com a determinação de passar por massas de repetições, o olho da Prajna torna-se gradualmente cada vez mais penetrante. Finalmente, verá, através de todas as contradições, obscuridades, abstrações e mistificações, algo extraordinariamente transparente que revela o «outro lado» juntamente com o «deste lado». Este é o despertar da *Prajna* e o estudo da profunda *Prajnaparamita*. Aqui reside o segredo da recitação do sutra.

16. O mistério de «não realizar o *Bhutakoti* embora profundamente imerso nele» pode assim tornar-se compreensível. Enquanto estivermos «deste lado», é impossível sustentar duas ideias diametralmente opostas e mutuamente exclusivas; se temos uma coisa, não podemos não a ter; se fazemos uma coisa, não podemos não a fazer; ter e não ter, fazer e não fazer, ser e não ser — excluem-se mutuamente. Entre estes dois conjuntos de pensamentos existe um abismo intransponível. O Bodhisattva, contudo, cruzou este abismo e está a estabelecer-se no «outro lado», que é o reino de *Tathata*. Encontra aqui que coisas outrora impossíveis de realizar são prontamente realizadas como se não fossem nada de extraordinário. Há uma enxada nas suas mãos e, no entanto, a lavoura do solo é feita por ele de mãos vazias. Ele vai montado no dorso de um cavalo e, contudo, não há cavaleiro

na sela nem cavalo sob ela. Ele passa sobre a ponte, e não é a água que corre, mas a ponte. O *Sravaka* permanece ainda, apesar da sua realização, «deste lado», e por isso a sua realização é algo de completamente distinto da sua experiência. A própria ideia de *Sunyata* impede-o de a viver realmente. Com o Bodhisattva, *Sunyata* deixa de ser *Sunyata*. Ele está apenas a viver a sua vida, e já não se preocupa com *Sunyata* e *Asunyata*, com *Nirvana* e *Samsara*, com *Sambodhi* e *Avidya*. Isto é o que se designa na *Prajnaparamita* por «não realizar o *Bhutakoti* embora já no *Samadhi* de *Sunyata*». E é uma das atitudes mais caraterísticas do Bodhisattva em relação à existência.

[1] *Asta*, p. 373. *Na bhutakotim saksatkaroti.*

17. Que, por virtude do *Upaya* que é inerente à *Prajna*, o Bodhisattva sofra as misérias do nascimento e da morte com os restantes dos seus semelhantes seres é a descrição da sua vida real. E é devido a este sofrimento real por parte do Bodhisattva que ele é capaz de saber o que a vida significa e o que a dor significa. Se não fosse por esta vivência real, todos os seus «meios habilidosos» não passariam de mera abstração e não produziriam quaisquer efeitos. Os seus votos, também, não poderiam ir além de um mero desejo sincero. A este propósito, pode fazer-se referência aos «votos originais» do Bodhisattva Dharmakara, que constituem os alicerces do ensinamento da Terra Pura. A ideia principal expressa nesses votos é a de que o Bodhisattva não alcançaria a iluminação suprema até que todos os seres estivessem também prontos para cruzar para o «outro lado». Como ele se disciplinou durante tantos *kalpas* em todas as disciplinas budistas, está plenamente qualificado para a obtenção final. Mas não consegue decidir-se a deixar todos os seus semelhantes seres sofredores para trás. Por isso, abstém-se, entretanto, de desfrutar do fruto do seu trabalho. Esta é exatamente a posição do Bodhisattva da *Prajnaparamita,* na verdade de todos os Bodhisattvas, por oposição aos *Sravakas* e aos *Pratyekabuddhas*.

18. A diferenciação da condição de Bodhisattva significa que o budismo abandonou o seu monasticismo ascético. Uma religião que esteve perigosamente perto do ponto de apelar apenas à elite foi agora resgatada deste espírito aristocrático exclusivo, que não está de todo em correspondência com o espírito do fundador. Embora o ensinamento do *Parinamana* não esteja muito definitivamente formulado na *Prajnaparamita*, a ideia já tem aqui a sua nota distintiva; pois é algo inseparável da secularização e democratização do chamado budismo primitivo. O ideal do Bodhisattva está intimamente ligado ao desenvolvimento social da consciência religiosa. A possibilidade de o mérito de alguém ser revertido para outros pressupõe a comunhão de todos os seres. A natureza social do Mahayana reflete-se, assim, fortemente na doutrina do *Parinamana*.

19. A *Prajnaparamita* aponta em que consiste realmente a vida desapegada (*viviktavihara*) do Bodhisattva. Para os *Sravakas*, estar desapegado significa manterem-se afastados do mundo, da vida citadina, de viver em sociedade com outros semelhantes seres; por isso, fogem da multidão, vivem no deserto onde pensam estar a salvo dos enredos mundanos.[1] Mas a vida desapegada daqueles que praticam a *Prajnaparamita* significa praticar um grande coração compassivo e amorosa bondade para com os seus semelhantes seres, vivendo com eles, entre eles e por eles. O mero desapego físico não significa nada. O Bodhisattva está desapegado quando vê a *Sunyata* de todas as coisas. No que diz respeito ao seu viver, a democratização resume a sua essência.

[1] *Ibid*., p. 394 (*Fo-mu*, 55a).

20. Com este espírito ativa e persuasivamente inculcado pelos devotos da *Prajnaparamita*, o budismo Mahayana espalhou-se por toda a Ásia. É duvidoso que o budismo na sua chamada forma primitiva tivesse sido capaz de realizar isto. As seis *Paramitas* são realmente as categorias de vida do Mahayana, e os seguidores da *Prajnaparamita* destacaram esta categoria da *Prajna* a fim de dar às seis *Paramitas* um princípio orientador e unificador. A

caridade, a moralidade, a paciência, o esforço vigoroso e a tranquilização passaram agora a ter um significado definido associado à sua execução.

21. As tendências místicas foram sem dúvida encorajadas pela propagação do ensinamento da *Prajnaparamita*, especialmente na China. O que é essencial na religião é a vida e não a filosofia, e esta vida — que significa no Mahayana la vida do Bodhisattva (*bodhisattvacarya* ou *prajnaparamitacarya*) — é um grande mistério. E quando um homem enfrenta este mistério um dia na sua vida, fica preenchido pelo sentido místico que vai totalmente além da intelecção. Sendo a sua expressão lógica impossível, o tratamento do assunto é finalmente entregue às mãos do mestre Zen. Há mais temas que desejo expor na *Prajnaparamita*, mas como confio que o que precede deu ao leitor uma ideia geral do que o *sutra* pretende afirmar, permitam-me concluir esta parte novamente com citações dos mestres Zen, esperando que elas também ilustrem o misticismo da doutrina da *Prajnaparamita*:

Um erudito veio uma vez a Mu-chou[1] e este último perguntou: «Dizem-me que sabe discorrer sobre sete *sutras* e *sastras*; é verdade?» Erudito: «Sim, mestre.» Mu-chou, sem uma palavra, ergueu o seu bastão e bateu-lhe. Erudito: «Se não fosse por si, mestre, eu poderia ter desperdiçado a minha vida.» Mu-chou: «O que quer dizer com isso?» O erudito estava prestes a abrir a boca quando outro golpe foi desferido pelo mestre. Erudito: «Agradeço-lhe a sua repetida cortesia.» Mu-chou: «Fala com sabedoria, mas a sua condição de monge está longe de estar terminada.»

Um erudito perguntou a Nan-yang:[2] «O que é transmitido na sua escola?» O mestre propôs uma contrapergunta: «O que é transmitido na sua escola?» Erudito: «A minha transmissão consiste nos três *sutras* e cinco *sastras*.» Mestre: «De facto! É o filho de um leão.» O erudito fez uma vénia respeitosa e estava no ponto de partir quando o mestre o chamou de volta, dizendo: «Ó

erudito!» O erudito respondeu: «Sim, mestre.» O mestre disse: «O que é isso?» O erudito não deu resposta.

Kuang-hui Lien perguntou a um erudito: «Dizem-me que é um perito nos três *sutras* e nos cinco *sastras*. É verdade?» Erudito: «Sim, mestre.» O mestre segurou o seu bastão e perguntou: «Como discorre sobre isto?» O erudito hesitou, após o que Kuang-hui lhe bateu. Erudito: «Que impaciente que é!» Mestre: «Ó seu erudito impostor que vive dos tagarelares dos outros! O que disse?» O erudito não deu resposta.

[1] Ver sob *Bokuju*, *Zen Essays*, Série I, e *Mu-chou*, *Zen Essays*, Série II. [2] Ver sob «Chu, o Mestre Nacional» nos meus *Zen Essays*, Série I.

O mestre disse-lhe para se aproximar mais, o que ele fez. Kuang-hui desenhou uma linha no chão e disse: «Isto aparece nos *sutras* ou nos *sastras*?» Erudito: «Nenhuma referência nos *sutras*, nem nos *sastras*.» Mestre: «Uma barra de ferro sem furo! Volte para o Salão!»

O monge-erudito aproximou-se novamente do mestre passados tempos e saudou-o. Mestre: «De onde vem?» Erudito: «Já terminei a minha saudação.» Mestre: «O que pensa que este lugar é? Ó este indivíduo!» Dizendo isto, o mestre derrubou-o com um pontapé. Assim que recuperou o equilíbrio, exclamou: «Compreendo, compreendo!» O mestre agarrou-o e disse: «Este demónio, o que diz? Fale sem demora!» O erudito deu uma bofetada no mestre. O mestre continuou a exigir: «Este erudito cego, o que quer dizer com agir assim? Fale novamente!» O erudito fez uma vénia reverente. Concluiu o mestre: «A menos que o filho não faça melhor do que o pai, a família extingue-se numa geração.»

O monge Fu, de T'ai-yuan,[1] foi primeiro um erudito budista. Quando estava a palestrar sobre o *Parinirvana Sutra* enquanto em Yang-chou, um monge Zen por acaso hospedou-se no seu templo e assistiu à palestra. Fu começou a discorrer sobre o *Dharmakaya*,

o que incidentalmente evocou o riso do monge Zen. Depois, Fu convidou o monge para tomar chá e perguntou: «A minha erudição não vai muito longe, mas sei que expus fielmente o significado de acordo com o sentido literal. Tendo-o visto rir da minha palestra, compreendo que deve ter havido algo de errado. Queira fazer o favor de me dar a sua amável instrução sobre isto.»

O monge Zen disse: «Simplesmente não pude evitar rir na altura, porque o seu discurso sobre o *Dharmakaya* não foi de todo ao assunto.» Fu perguntou: «Onde estou errado?»

[1] *Ver também a Segunda Série de Zen Essays, pp. 258 e 261.*

O monge disse-lhe para repetir a sua palestra, após o que Fu começou assim: «O *Dharmakaya* é como a vacuidade do espaço, atinge os limites do tempo, estende-se às dez direções, preenche os oito pontos da bússola, abarca os dois extremos, o céu e a terra. Funciona de acordo com as condições, responde a todas as estimulações, e não há lugar onde não seja evidente...»

O monge disse: «Não diria que a sua exposição está toda errada, mas não passa de uma conversa sobre o *Dharmakaya*. Quanto à coisa em si, não tem conhecimento.» Fu: «Se for esse o caso, diga-me o que é.» Monge: «Acreditaria em mim?» Fu: «Porque não?» Monge: «Se realmente acredita, deixe a sua atividade de palestras por um tempo, retire-se para o seu quarto por cerca de dez dias e, sentando-se direito e calmamente, recolha todos os seus pensamentos, abandone toda a sua discriminação no que diz respeito ao bom e ao mau, e veja o seu mundo interior.»

Fu seguiu este conselho de todo o coração, passando toda a sua noite absorto em profunda meditação. Nas primeiras horas da manhã, por acaso ouviu uma flauta, o que subitamente abriu a sua mente a um estado de *satori*. Correu para os aposentos onde o monge estava alojado e bateu à porta. O monge: «Quem é?» Fu: «Eu mesmo.» O monge desatou numa tremenda reprimenda: «Eu queria que tivesse uma perceção direta do *Dharma* para que pudesse ser um portador e transmissor dele. Porque se embriaga e

ressona a noite inteira na rua?» Fu: «Ó monge Zen, escute. Até agora todas as minhas palestras foram realizadas com a boca que me foi dada pelos meus pais,[1] mas a partir de agora não haverá mais delas.»

[1] Isto equivale a dizer que a verdade última do ensinamento Mahayana deve ser experienciada e não tornada um mero assunto de análise intelectual. Note-se também uma mudança de atitude por parte do monge Zen após a visão real de T'ai-yuan sobre a natureza do *Dharmakaya*. Vemos assim que essas observações aparentemente sem sentido, vilipêndios impetuosos ou insinuações mordazes que se encontram tão frequentemente na literatura Zen são o resultado natural de uma certa revolução espiritual que ocorre no momento do *satori*.

O monge: «Retire-se por agora. Venha outra vez durante o dia e ver-me-ei consigo.»

O poema então composto por Fu reza assim: «Nesses dias, lembro-me, quando ainda não tinha *satori*, Cada vez que ouvia a flauta tocar, o meu coração entristecia; Agora não tenho nenhum sonho vão sobre a almofada; Apenas deixo o músico tocar a melodia que bem entender.»

O seguinte será uma conclusão adequada para a filosofia da *Prajnaparamita*:

Enquanto ainda estava na sua peregrinação Zen, Chao-chou viu Tai-t'zu[1] e perguntou: «O que é o corpo da *Prajna*?» Tai-t'zu repetiu: «O que é o corpo da *Prajna*?» Perante isto, Chao-chou soltou uma gargalhada calorosa e retirou-se.

No dia seguinte, Tai-t'zu viu Chao-chou a varrer o chão. Tai-t'zu perguntou: «O que é o corpo da *Prajna*?» Chao-chou atirou a sua vassoura para o ar e, com uma gargalhada calorosa, retirou-se. Tai-t'zu regressou então aos seus aposentos.

VII

CONTRIBUIÇÕES BUDISTAS,

ESPECIALMENTE ZEN,

PARA A CULTURA JAPONESA[2]

O budismo foi introduzido oficialmente no Japão em 552 d.C. e, desde então, manteve uma relação extremamente íntima e vital com a história cultural da nação. Na verdade, cada página dela regista algo alcançado pelo budismo para a valorização da vida intelectual, estética e espiritual dos japoneses. Isto era perfeitamente natural, visto que na altura da sua introdução no Japão o budismo representava uma civilização superior. Era apoiado por culturas altamente avançadas, como a indiana, a chinesa e a coreana, nas artes, indústrias, erudição e atividades humanitárias, as quais estavam então grandemente avançadas em relação à dos japoneses. Não apenas como um estadista de visão alargada e uma mente altamente dotada, mas como uma alma profundamente devota, o Príncipe Shotoku (574–622) trabalhou como um génio para criar um novo Japão, construindo templos budistas, escrevendo comentários sobre os *Sutras* Mahayana, encorajando as artes, enviando estudantes para a China, estabelecendo hospitais e colégios, compilando histórias e estabelecendo os princípios de governação. O budismo, além de ser um grande sistema religioso, era então a fonte de sabedoria para cada departamento das atividades humanas. Aqueles que visitaram Nara e os seus arredores compreenderão perfeitamente o que quero dizer com estas afirmações. Mesmo nesta data tardia, o Horyuji com todos os seus tesouros permanece um grande prodígio.[3]

Como disponho de um tempo muito limitado, não posso descrever todo o campo das contribuições budistas para a cultura do povo japonês. Permitam-me, portanto, limitar-me ao que o budismo, especialmente o budismo Zen, fez em prol da sua vida intelectual e artística — e isto muito brevemente.

[1] Ver também a Primeira Série, p. 288. [2] Este artigo baseia-se nas palestras do autor proferidas na Escola de Verão de

Cultura Oriental para Estrangeiros em Quioto, 1931. [3] Ver o Apêndice.

I

Para fazer isto, é necessário compreender primeiro que tipo de budismo foi esse que chegou ao Japão após séculos de desenvolvimento no continente.

Geralmente distinguimos entre o budismo Hinayana e o budismo Mahayana. Historicamente, o Hinayana é a forma mais primitiva de budismo, e o Mahayana é um sistema posterior e mais avançado dele. O que carateriza cada um pode ser definido da forma mais breve assim: o ideal da disciplina Hinayana é realizar a condição de Arhat, enquanto o do Mahayana é a condição de Bodhisattva. A vida budista visa alcançar a iluminação, tecnicamente conhecida como «Bodhi». Neste objetivo, os hinayanistas e os mahayanistas estão de acordo, mas com os primeiros não existem esforços conscientes para transmitir a bem-aventurança da iluminação a todos os outros semelhantes seres — se necessário, incondicionalmente...[1] Um hinayanista permanece satisfeito se for iluminado pelos seus próprios esforços incansáveis. Claro que está cheio de espírito missionário, tentando converter os seus alunos ou as pessoas em geral ao seu próprio caminho de pensar e de sentir, isto é, fazer com que abracem o ensinamento e sigam a disciplina do budismo, mas tudo o que ele faz pelos outros é mais ou menos intelectual.

[1] Com isto refiro-me à doutrina do Tariki («poder-do-outro») desenvolvida no século treze. De acordo com esta doutrina,

ensinada pela primeira vez por Shinran (1173–1262), somos demasiado pecadores para nos libertarmos do pesado fardo da ignorância e do karma através dos nossos próprios esforços, morais e intelectuais. O poder da fé é necessário — fé nos chamados Votos Originais do Buda Amitabha. Tudo o que é necessário da nossa parte é confiar absolutamente na omnipotência do poder espiritual de Amitabha. Ele realizou nas suas vidas passadas tudo o que é exigido para a nossa libertação, e o que agora nos é exigido é entregarmo-nos incondicionalmente ao «poder-do-outro», que é o amor de Amitabha por nós. O hinayanista ou Arhat é um crente convicto na lei da causalidade, e nisto pode dizer-se que é estritamente científico e individualista. Não acredita no mistério da fé e do amor que se sobrepõe à lei. No Mahayana, o aspeto social da vida budista é insistentemente sublinhado com a máxima ênfase e, naturalmente, algum poder muito mais forte do que o meramente individual passa para a frente. Esta asserção de um poder superindividual é a base da condição de Bodhisattva.

O desenvolvimento do ideal do Bodhisattva significa a secularização da vida da Samgha. Ou é possível que a secularização tenha conduzido gradualmente à denúncia do monasticismo, o qual dava um excelente abrigo ao Sravaka e ao Pratyekabuddha. Esta transformação esteve em pleno acordo com o espírito original do budismo, que é o de salvar o mundo do cativeiro universal da ignorância e do karma. Nisto, os budistas japoneses são verdadeiros seguidores do Buda.

Se os outros não conseguirem atingir o padrão, a lei moral da causa e do efeito segue o seu curso, e se não puderem alcançar o que procuram, ficam aquém de ser iluminados. O hinayanista não pode, contudo, ajudá-los, pois cada um tem de alcançar a sua própria salvação — sendo esta a perspetiva perfilhada pela escola Hinayana do budismo. O Arhat é um filósofo solitário, está absorto inteiramente sozinho na bem-aventurança da iluminação. Carece de simpatia humana e de amor omnipresente. Quando vê o

sofrimento ao seu redor, olha friamente para ele e diz aos sofredores como conseguir, através dos seus próprios esforços, sair da tribulação. Isto é tudo o que faz e pode fazer pelos outros, não pode fazer mais nada por eles; cada um colhe o que semeia. O Arhat ou hinayanista é um ultraindividualista.

O ideal do Mahayana difere disto. A fase do amor na vida religiosa é aqui mais enfatizada do que o seu racionalismo. Para que os seus semelhantes seres possam aumentar ou fortalecer-se no seu poder espiritual, o Bodhisattva deseja estender-lhes todo e qualquer mérito que tenha adquirido através da sua vida moral. Embora esteja moralmente pronto para isso, ele chegará mesmo a adiar a sua própria iluminação.[1] Faz isto porque sabe que existem ainda muitos seres sofredores que ele sente que deve despertar para a iluminação. Por mais forte que seja a cadeia do *karma* individual, o empenho de toda a alma do Bodhisattva é a de a despedaçar. Pois por este meio ele pode alcançar o grandioso plano da iluminação universal e da salvação de toda a humanidade. (No budismo, a salvação não se limita aos seres humanos, estende-se a toda a criação. Até os animais, as plantas, os rios, os rochedos, as montanhas estão incluídos no plano da salvação, isto é, na obtenção da condição de Buda.)[2]

Bodhisattva era originalmente o nome dado ao Buda antes da sua obtenção da iluminação, enquanto praticava as seis virtudes da perfeição (*paramita*). O Mahayana coloca grande ênfase nesta etapa da vida do Buda. A prática das *Paramitas* significa a afirmação da humanidade como um ser social, sendo a ideia básica a de que os indivíduos não podem ser perfeitos até que a própria sociedade seja tornada perfeita. Isto significará, naturalmente, que um indivíduo se torna perfeito quando perde a sua individualidade no Todo ao qual pertence. Ao perder-se a si mesmo, ganha algo mais do que si mesmo, pois a sua perfeição consiste em ser mais do que si mesmo e não em ser apenas aquilo que é em si mesmo.

As seis virtudes da perfeição são caraterísticas do budismo Mahayana de muitas maneiras. Contêm virtudes comummente consideradas como cardeais por todos os sistemas religiosos, mas existem mais algumas que diferenciam o Mahayana. As seis virtudes são:

1. Caridade (*dana*). Isto não significa meramente dar aquilo que se tem em abundância, mas envolve até mesmo a entrega de todo o ser de alguém por uma causa.

2. Moralidade (*sila*). A prática de todos os preceitos budistas, ou de todas as ações virtuosas que são conducentes ao bem-estar moral de si mesmo e ao dos outros.

3. Esforço (*virya*). Uma aplicação constante de si mesmo na promoção do bem. A vida dos mahayanistas é de um extremo empenho vigoroso, não apenas nesta vida, mas nas vidas vindouras — e as vidas vindouras podem não ter fim.

4. Humildade (*ksanti*). Isto é por vezes traduzido como paciência, mas humildade é mais adequado ao caso. Em vez de ser um mero suportar de toda a espécie de males da carne, é o sentimento de indignidade, de limitação e de pecaminosidade.

5. Meditação (*dhyana*). Não no sentido de meditar sobre uma máxima moral ou um dito filosófico, mas no disciplinar de si mesmo na tranquilização.

6. Conhecimento transcendental (*prajna*). Isto é o que constitui a iluminação; é uma intuição da verdade última das coisas, pela obtenção da qual a pessoa é libertada do cativeiro da existência e se torna senhora de si mesma.

[1] Como já foi observado, esta doutrina é conhecida como a doutrina do Upaya («meios habilidosos») e do Parinamana («reversão»). O Upaya nasce da Prajna e de Karuna, e conota uma ideia mais geral do que Parinamana. O Parinamana é caraterístico do Mahayana. Literalmente significa reverter o resultado do próprio mérito para outrem. Vai diretamente contra

a ideia individualista do karma e também contra a lei moral da causalidade como comummente entendida. Pois o Parinamana é impossível enquanto se estiver confinado a um mundo dualista de ser (astitva) e não-ser (nastitva). Por meio da Prajna e de Karuna, este último é transcendido e o Parinamana é levado a cumprir a sua missão. O Parinamana opera em duas direções. A Prajnaparamita refere-se a uma destas direções quando faz o Bodhisattva entregar todo o seu manancial de mérito em prol da realização da iluminação universal (sambodhi ou sarvajnata). A isto podemos chamar o movimento ascendente do Parinamana. O outro é do Buda ou Sarvajnata para todos os seres. O poder que constitui a condição de Buda emana, por assim dizer, do seu corpo e é transferido para todos os seres sencientes, e estes últimos são ajudados por esse meio a abandonar a sua vida de ignorância e paixão. No budismo Shin, isto é chamado o «poder do voto original de Amida» e tornado o próprio alicerce do seu sistema elaborado, embora à primeira vista simples. Noutras escolas do budismo, este poder é conhecido sob o nome de Adhishthana, que significa «base» ou «autoridade» ou «poder de sustentação». Através desta operação mútua entre o Buda e os seres sencientes, o plano mundial de iluminação e emancipação é levado a cabo sem interrupção e até ao fim dos tempos.

[2] Ver Nogaku, de Beatrice L. Suzuki, no qual ela conta como o espírito da borboleta, ou da neve, ou da bananeira, alcança a condição de Buda.

Vejamos a seguir em que terreno teórico assenta o budismo Mahayana. A doutrina do Não-eu (*anatta* em pali, *nairatmya* em sânscrito) é o alicerce tanto do budismo Hinayana como do Mahayana, mas este último desenvolveu todas as implicações, terminando finalmente na doutrina do Corpo da Lei, ou *Dharmakaya* como é mais conhecido no seu original sânscrito, pois «Corpo da Lei» está sujeito a ser incorretamente interpretado.[1]

Para compreender adequadamente a conceção Mahayana de *Dharmakaya* requer-se uma grande quantidade de conhecimento no que diz respeito à filosofia do budismo; pois o *Dharmakaya* é um dos elementos do Corpo Triplo e o seu significado está organicamente relacionado com os outros dois Corpos chamados *Sambhogakaya* e *Nirmanakaya*, ou Corpo de Fruição e Corpo de Transformação.[2]

A afirmação positiva de *Sunyata* do ponto de vista religioso e pessoal é o *Dharmakaya*. O *Dharmakaya* foi no início contrastado com o *Rupakaya*; isto é, o corpo do Buda considerado como o próprio *Dharma* foi feito para se contrapor à sua existência física, a qual está sujeita à lei do nascimento e da morte. Esta última desapareceu da Terra como tudo o resto, mas o corpo do *Dharma* do Buda não podia sumir dessa forma, pois o *Dharma* é um habitante permanente. Mais tarde, este corpo do *Dharma* passou a denotar também a Realidade, que é a Talidade de todas as coisas. Significa na atualidade não apenas o ser-essência (*svabhava*) de todos os Budas, mas a base e a razão de todas as coisas. A *Sunyata*, propriamente falando, não tem conotação negativa. É outro nome para *Tathata* — isto é, o vazio é talidade e a talidade é vazio. Este é o intuicionismo da *Prajnaparamita*. Ora, a talidade do Buda é, do ponto de vista religioso, *Dharmakaya*, e este *Dharmakaya* é percebido quando a ausência de eu (*nairatmyata*) das coisas individuais (*dharma*) e das almas individuais (*pudgala*) é experienciada.

[1] Da teoria de *Anatta* ou *Nairatmya* para esta conceção vai um grande salto, e é necessário um grande rastreio histórico para compreender adequadamente como o Corpo Triplo (*trikaya*) veio a ocupar uma posição importante no sistema do budismo Mahayana. Exposto de forma breve, existem duas formas de *Nairatmya, Pudgala* e *Dharma*. O ensinamento de nenhuma substância-eu que é *Pudgalanairatmya* é perfilhado tanto pelo Hinayana como pelo Mahayana, enquanto o de *Dharmanairatmya* é geralmente considerado como sendo ensinado exclusivamente

pelo Mahayana. O *Dharmanairatmya* significa a negação da realidade de uma existência individual como contendo em si mesma um agente permanente e de livre movimento. Esta é uma formulação psicológica da lei da causalidade tecnicamente conhecida como *Pratityasamutpada*. Ou pode dizer-se que o *Dharmanairatmya* é a extensão do *Pudgalanairatmya*. A expressão ontológica do *Nairatmya* é a doutrina de *Sunyata*, que foi plenamente elucidada nas páginas anteriores. [2] O dogma do *Trikaya* pode ser interpretado sumariamente da seguinte maneira: O *Dharmakaya* é o ser-essência de todos os Budas e também de todos os seres. O que torna de todo possível a existência de qualquer coisa é o *Dharmakaya*, sem o qual o próprio mundo é inconcebível. Mas, especificamente, o *Dharmakaya* é o corpo-essência de todos os seres, que existe para sempre. Neste sentido, é *Dharmata* ou *Buddhatva*, isto é, a natureza de Buda dentro de todos os seres. O *Sambhogakaya* é o corpo espiritual os Bodhisattvas, o qual é desfrutado por eles como fruto da sua disciplina em todas as virtudes da perfeição. Isto eles adquirem para si mesmos de acordo com a lei da causalidade moral, e nisto são libertados finalmente de todos os defeitos e máculas inerentes ao reino dos cinco *Skandhas*. O *Nirmanakaya* nasce do grande coração amoroso (*mahakaruna*) dos Budas e Bodhisattvas. Devido a este amor que têm por todos os seres, nunca permanecem no usufruto individual dos frutos das suas ações morais. O seu desejo intenso é partilhar esses frutos com os seus semelhantes seres. Se o ignorante pudesse ser salvo pelo Bodhisattva através do sofrimento deste em seu lugar, ele assim o faria. Se o ignorante pudesse ser iluminado pelo Bodhisattva através da reversão do manancial de mérito deste para ele, ele assim o faria. Esta reversão de mérito e este sofrimento em lugar de outrem são realizados pelo Bodhisattva por meio do seu *Nirmanakaya*, corpo de transformação. Nesta forma, portanto, o Bodhisattva, espacialmente falando, divide-se em centenas de milhares de *kotis* de corpos. Pode então ser reconhecido na forma de uma lagarta rastejante, numa montanha que arranha o céu, na

figura santa de Francisco de Assis e até na forma de um Maligno devorador de mundos, se considerar necessário tomar esta forma a fim de salvar um mundo que passou para as mãos da ignorância, das paixões malignas e de toda a espécie de máculas e corrupções.

Brevemente, o *Dharmakaya* é a realidade final que constitui o ser de todas as coisas; isto é o que é popularmente mal compreendido como uma substância-eu.

Psicologicamente, o *Dharmakaya* pode ser considerado como a *Alayavijnana*, «mente que tudo conserva», de que a escola Yogacara do budismo tanto fala. A *Alayavijnana* é algo semelhante àquilo que se pode chamar a consciência transcendental ou universal que reside por trás das nossas consciências empíricas relativas comuns. A purificação desta consciência universal, onde todas as coisas são conservadas na sua essência ou na sua forma-semente (*bija*) — ocorrendo a purificação através das suas consciências manifestadas individualmente —, é o objetivo de toda a disciplina budista. Mas não devemos esquecer que, enquanto estivermos no plano psicológico e a referir-nos à *Alayavijnana*, estamos ainda longe do *Dharmakaya*, cujo reino reside muito mais profundamente do que a nossa consciência.

Sob outro ponto de vista, a *Alayavijnana* é *Sunyata* (vazio). Se *Alayavijnana* é um termo psicológico, *Sunyata* é uma conceção ontológica, ou seria melhor considerá-la como epistemológica? Porque quando a noção de relatividade lógica deve ser finalmente transcendida a fim de alcançar algo último, o intelecto humano chega inevitavelmente ao Vazio. Enquanto o Vazio for concebido de forma relativa, não podemos ir além da lógica, e a lógica não é algo em que a alma encontre a sua morada de descanso. O Vazio deve ser, afinal de contas, o nosso último abrigo. É desnecessário dizer que o Vazio não significa o mero nada.

O Vazio é, contudo, uma palavra grandemente abusada, sofrendo toda a espécie de maus-tratos. O budismo Mahayana possui outro termo com uma conotação afirmativa. Refiro-me à «Talidade» ou «Deste-modo» (*tathata* em sânscrito). Os mahayanistas descreveriam assim a existência como estando num estado de talidade, e insistem que, como não é percebida desse modo, o resultado é um estado de ignorância do qual se seguem preconceitos e paixões em todas as suas complicações possíveis. Considerar a existência como isto ou aquilo, como ser ou não-ser, como eterna ou transitória, é uma construção do nosso pensamento, e não a Realidade como ela é em si mesma. Requer o mais alto grau de perspicácia intelectual olhar para a Realidade na sua talidade e não tecer em redor dela malhas construídas subjetivamente. Este é, então, um reino de intuições. Quando entramos neste reino, compreendemos o que *Sunyata* ou *Tathata* realmente significam.

Todas estas afirmações sincréticas gerais estão sujeitas a ser grosseiramente mal interpretadas quando não compreendemos plenamente as posições relativas ocupadas pelas diferentes escolas do pensamento budista. A escola psicológica conhecida como Yogacara tenta explicar o mundo do ponto de vista da consciência ou da ideia, enquanto a escola ontológica representada pela Madhyamika insiste em reduzir a realidade a *Sunyata* através da negação da finalidade de todas as existências particulares. A conceção do *Dharmakaya*, por outro lado, seguiu ainda uma outra linha de desenvolvimento. E como estas correntes gerais de pensamento nunca foram completamente sistematizadas, os estudantes de budismo encontram-se frequentemente sem saber como relacionar estas noções harmoniosamente umas com as outras. As minhas breves explicações destinam-se a ajudá-los apenas de forma tentativa.

Sendo mais ou menos filosóficas, as ideias budistas são declaradas por muitas pessoas como sendo difíceis de apreender. Alguns estudiosos europeus do budismo que se esforçam por

compreender os seus conceitos profundos não conseguem perceber, especialmente, o significado de «Vazio» e «Talidade». Uma das críticas mais comuns contra o budismo é a de que, por negar a existência, ensina o niilismo ou o negativismo. Superficialmente, isto é verdade. O Vazio parece ser a negação da existência. Mas o que é ensinado pelo budismo é ir além até mesmo desta negação, pois é aqui que existe aquilo que é conhecido como o *Sunya*; e quando entramos neste reino de solidão absoluta (*vivikta*), o significado do Vazio e da Talidade é apreendido, pois afinal pode ser apreendido, embora não no sentido relativo. E quando isto é apreendido, este mundo de objetos particulares é aceito na sua devida significação.

Quando se perguntou a Wei-k'uan (*Chuan-teng Lu*, VII), «O que é o Caminho?», significando la verdade última do budismo, ele disse, «Que bela montanha é esta!», referindo-se à montanha onde tinha o seu retiro.

O interlocutor disse: «Não lhe estou a perguntar sobre a montanha, mas sobre o Caminho.»

«Enquanto não puder ir além da montanha, não poderá alcançar o Caminho», respondeu o mestre.

Outra vez, perguntaram ao mesmo mestre sobre o Caminho, e ele disse: «Reside bem diante dos seus olhos.»

«Porque não o vejo eu mesmo?»

«Não vê, devido à sua noção egoísta.»

«Se eu não vejo devido à minha noção egoísta, o mestre vê?»

«Enquanto tiver visões dualistas, dizendo "eu não vejo" e "o mestre vê" e assim por diante, os seus olhos estão obscurecidos por esta visão da relatividade.»

«Quando não há nem "eu" nem "mestre", quem é que quer ver?»

Posso tecer um comentário sobre esta conclusão do mestre. Precisamente porque não há ninguém que queira ver o que o Caminho é, esta montanha é um retiro tranquilo para os monges, e estas flores silvestres estão a florescer mesmo que nenhuma pessoa da cidade venha até tão longe para as admirar.

Outra crítica feita contra o budismo Mahayana é a de que é panteísta. Quando o mahayanista vê a natureza de Buda em tudo, mesmo nas coisas inanimadas, parece estar panteisticamente inclinado na sua filosofia. Mas leia o seguinte com atenção e veja para onde se dirige toda a tendência do discurso:

Perguntou-se a Wei-k'uan (*Chuan-teng*, VII): «Existe a natureza de Buda no cão?» «Existe», respondeu o mestre. «Em si também?» «Não, em mim não.» «Como é que não há natureza de Buda em si quando todos os seres são dotados de uma?» «Eu não sou um de "todos os seres".» «Se não é, é o próprio Buda?» «Não sou o Buda.» «O que é o mestre, então?» «Também não sou um "o quê".» «É então algo de todo tangível ou pensável?»

«Não, monge, está totalmente além do pensamento, além da compreensão. Portanto, é chamado o impensável.»

Quando analisamos este diálogo com atenção, vemos que o mahayanista vê algo além das realidades individuais que não pode ser totalmente incluído nelas, ou que, de acordo com o Mahayana, a natureza de Buda se manifesta em cada objeto particular — no cão, na planta, num pedaço de rocha, num curso de água, numa partícula de poeira, em si, em mim, no ignorante, bem como no Buda; mas ao mesmo tempo vai além deles e não pode ser apreendida pelo nosso pensamento e imaginação. Esta visão da realidade não pode ser chamada panteísta.

Há outro ponto que temos de levantar contra a interpretação panteísta da filosofia budista. Este corresponde àquilo que é conhecido na escola Avatamsaka como a doutrina da perfeita fusão mútua dos objetos individuais. Quando o mestre Zen T'ien-lung ergueu o seu dedo indicador perante a pergunta «O que é o

Buda?», não quis dizer que o seu dedo era o Buda ou a sua expressão ou manifestação. Se o fizesse, poderíamos dizer que existe algo de panteísmo nisso. Mas não houve tal indicação, nem sequer sugerida no seu dedo. Se me for permitido acrescentar um comentário totalmente desnecessário e injustificado, apenas porque desejo apontar a atitude não panteísta de T'ien-lung, o seu dedo ergue-se aqui inteiramente por si mesmo, sem qualquer referência ao Buda, às suas revelações, ou às suas relações de espaço e tempo; o dedo deve ser percebido no seu aspeto de solidão absoluta; o dedo não deve ser submetido a nenhuma forma de determinação, lógica, metafísica, ou teológica, ou o que quer que seja; apenas o dedo erguido diante de si é a realidade mais imponente, e mal comece a mover-se, é projetado instantaneamente no abismo que é sem fundo.

3

Grosso modo, existem três meios de realização através dos quais os budistas chegam à visão da realidade baseada na talidade: 1. Prático, 2. Intelectual e 3. Intuicional.[1]

[1] *Ver os meus Zen Essays, Primeira Série, pp. 35–36 nota.*

O método prático é seguido por todos os budistas; mas o Shingon pode explicar o meu argumento de forma mais gráfica. O método consiste em organizar o ambiente de tal maneira que a mente responda harmoniosamente à atmosfera geral assim criada; isto é, o ouvido escuta uma melodia solene, o olho percebe as imagens sagradas de Budas e Bodhisattvas, o nariz cheira odores que lembram um reino celestial, as mãos ocupam-se da formação de *mudras* secretos e a boca repete *mantrams* sagrados de profunda significação. Quando estas disposições estão concluídas, a mente é naturalmente influenciada por elas e, sem se dar conta como, fica profundamente impregnada pela subtil *vasana* que delas emana.[1] Quando isto se repete regularmente durante um certo espaço de tempo, o devoto pode, em última análise, chegar a uma realização.

O segundo método para atingir o objetivo final da disciplina Mahayana é apelar ao intelecto. Isto é feito formando-se a pessoa na filosofia da escola Avatamsaka ou na da Tendai. A Avatamsaka ensina um sistema altamente abstrato do chamado quádruplo *Dharmadhatu*, enquanto a Tendai tem a contemplação da tríplice visão da existência conhecida como Vazio, Relatividade e o Caminho do Meio. Todos estes se destinam a um intelecto altamente desenvolvido e bem treinado. Sem muitos anos de disciplina filosófica, não se pode compreender o profundo significado espiritual neles envolvido.

O terceiro método, que apela à nossa faculdade intuitiva, é o Zen. Possivelmente, o Nembutsu é classificável sob esta categoria. Este é um método direto, pois recusa recorrer a explicações verbais, ou à análise lógica, ou ao ritualismo. Seja qual for a realidade de que se tenha de tomar posse, o Zen propõe agarrá-la diretamente, sem quaisquer ferramentas mediadoras tais como a intelecção, a imaginação, a acumulação de mérito, etc. Desperta imediatamente o poder espiritual mais elevado, a que se pode chamar intuição, e por meio deste a iluminação é alcançada.

[1] Vasana, que significa «perfumar», «impressão», «memória», «energia-hábito», é uma emanação que brota de cada ação, boa ou má, a qual tem o poder de afetar os outros. E, na medida em que o mundo inteiro, com todos os seus objetos individuais, simboliza ações do passado, há também uma emanação deles, coletiva bem como individualmente. Estas emanações estão também carregadas com o poder de afetar ou «perfumar» qualquer ser senciente que possa estar em posição de entrar em contacto com elas. A conceção de Vasana pertence à escola psicológica do budismo, segundo a qual a Alayavijnana é o depositário de todos esses germes-emanação, por assim dizer.

Escusado será dizer que, a par de todos estes métodos de treino espiritual, o *Dhyana* (a chamada meditação) é praticado, pois sem isto nenhuma quantidade de disciplina, seja intelectual, intuitiva ou ritualista, pode produzir o resultado desejado. Onde

quer que o budismo seja colocado em uso prático, compreendamos, portanto, que o *Dhyana* é a única coisa indispensável para ele. Apenas no Zen isto é exercitado de forma mais sistemática; na verdade, a prática do *Dhyana* é considerada no Zen como o meio essencialmente em correspondência com uma realização última.

Historicamente, o termo «Zen» provém de «Dhyana» (*zenna* em japonês). Assim, dos três métodos para provocar um estado de iluminação na vida budista, o Zen provou ser, até agora, o mais geralmente prático e eficiente para a mente oriental. Como contribuiu muito para a apreciação de um certo gosto artístico na vida do povo japonês, dedicarei o resto da minha palestra ao Zen e ao seu valor cultural.[1]

O Shingon sabe como apreciar o valor da forma e, como resultado, ajudou muito na criação de belos objetos de arte. O Tendai, o Kegon (*avatamsaka*) e o Yuishiki (*vijnaptimatra*) — três elementos da ala intelectualista do budismo Mahayana — estimularam sem dúvida o crescimento da faculdade ratiocinativa; e quando o Japão enfrentou o influxo do pensamento ocidental, soube bem como discriminá-lo e assimilá-lo de acordo com as suas necessidades. Que tenha acolhido com a devida estrutura mental a invasão do idealismo moderno e da dialética hegeliana deve-se, sem dúvida, ao facto de o seu intelecto ter estado sob um severo treino às mãos dos filósofos budistas. Estranhamente, o Zen teve a sua quota-parte na promoção do estudo dos clássicos chineses. Se o Zen não apoiava o estudo da filosofia budista, por ser um obstáculo ao crescimento do poder intuitivo, agiu como um missionário para a aprendizagem chinesa em geral, a qual incluía poesia, história, ética, filosofia, caligrafia, pintura, etc. Este é um fenómeno invulgar na história do budismo: que um ensinamento que é tão contra a letra se tenha tornado uma agência forte e eficiente na preservação e no encorajamento da erudição.

[1] A doutrina de Sunyata está intimamente associada ao Zen. Na verdade, o Zen desenvolveu-se a partir das intuições da

Prajnaparamita. No início da sua história, o Zen teve muito a ver com o Lankavatara, mas desligou-se gradualmente deste sutra e adotou o ensinamento da Prajna para os seus princípios fundamentais. Talvez o Lankavatara ofereça um sistema de pensamento demasiado complicado para ser facilmente digerido pela mente chinesa. A Prajnaparamita, por outro lado, é simples e direta nas suas afirmações, facto que apela prontamente aos compatriotas de Lao-tzi e Chuang-tzi.

4

Num certo sentido, o Zen é a interpretação chinesa da doutrina da iluminação. Quando o budismo passou pelo prisma da mente chinesa, diferenciou-se em muitas escolas, sendo o Zen uma delas. Mas foi evidentemente o Zen que esteve em melhor conformidade com a psicologia chinesa, pois de todas as escolas budistas que floresceram naquela terra durante os vinte séculos do seu crescimento, o Zen é uma das duas correntes de pensamento budista que sobreviveram com sucesso; na verdade, no que diz respeito ao nome oficial de uma escola, o Zen é a única escola de budismo atualmente existente na China; pois o Ensinamento da Terra Pura nunca se tornou uma escola separada na China, encontrando o seu abrigo nos mosteiros Zen como uma espécie de hóspede hospedado.

Historicamente, o Zen começou sem dúvida com a vinda de Bodhidharma para a China no início do século seis. Mas, na verdade, o Zen, para ser apropriadamente chamado assim, data do aparecimento de Yeno (Hui-neng, 637–714 d.C.), que era natural do sul da China. A história do Zen desde Bodhidharma até Yeno, o Sexto Patriarca, é contada nos meus *Essays in Zen Buddhism*, Série I.[1]

Para além da sua insistência na importância absorvente da experiência pessoal na realização de um facto final, o Zen possui as seguintes caraterísticas que exerceram uma grande influência

moral na moldagem daquilo que pode ser designado como o espírito do Oriente, especialmente do Japão.

1. O desleixo com a forma é geralmente caraterístico do misticismo, seja cristão, budista ou islâmico. Quando a importância do espírito é enfatizada, todas as expressões exteriores dele tornam-se naturalmente coisas de significado secundário. A forma não é necessariamente desprezada, mas a atenção a ela é reduzida ao mínimo, ou podemos dizer que o convencionalismo é posto de lado e a originalidade individual é afirmada em toda a sua força. Mas, devido a isto, há um tom vigoroso de interioridade percetível em todas as coisas ligadas ao Zen. No que diz respeito à forma, nada de belo ou que apele aos sentidos pode ser observável aqui, mas sente-se algo interior ou espiritual a afirmar-se apesar da imperfeição da forma, talvez por causa desta mesma imperfeição. A razão é esta: quando a forma é perfeita, os nossos sentidos ficam satisfeitos com demasiada força com ela e a mente pode, pelo menos temporariamente, negligenciar o exercício da sua função mais interna. Os esforços concentrados excessivamente na exterioridade das coisas não conseguem extrair o significado interior que nelas existe. Assim, Tanka (Tan-hsia) queimou uma imagem de madeira de Buda para fazer uma fogueira, e a idolatria foi eliminada. Kensu (Hsien-tzi) transformou-se num pescador, contra a convencionalidade da vida monástica. Daitsu Kokushi (1282–1337) tornou-se um mendigo e Kanzan Kokushi (1277–1360) foi um pastor de vacas.

[1] Como afirmei noutro local, a minha perspetiva sobre a história do Zen na China até Hui-neng e os seus discípulos sofreu certas alterações, devido à descoberta de novos materiais que foram mantidos longe do público por mais de mil anos no deserto da fronteira noroeste da China. Assim que for praticável, a minha intenção é escrever uma história do Zen recentemente construída, com Hui-neng como figura central. Significado do ensinamento da Prajna em ligação com o Zen será então evidenciado sob uma luz mais ampla do que antes.

2. A interioridade do Zen implica a justeza direta do seu apelo ao espírito humano. Quando se dispensa a intermediação da forma, um espírito fala diretamente a outro. Erga-se um dedo e o universo inteiro está ali. Nada poderia ser mais direto do que isto neste mundo de relatividade. O meio de comunicação ou o símbolo de expressão pessoal é reduzido ao termo mais curto possível. Quando uma sílaba ou um piscar de olhos é suficiente, porquê passar a vida inteira a escrever livros enormes ou a construir uma catedral grandiosa?

3. A justeza direta é outra palavra para simplicidade. Quando todo o aparato para expressar ideias é descartado, uma única folha de erva basta para representar o Buda Vairochana com dezasseis pés de altura. Ou um círculo é o símbolo mais pleno possível para a imensurabilidade da verdade tal como é realizada na mente de um perito em Zen. Esta simplicidade também se expressa na vida. Um humilde retiro de montanha com teto de palha, metade do qual é partilhado por nuvens brancas, é suficiente para o sábio.[1] As batatas assadas nas cinzas de uma fogueira de esterco de vaca acalmam a sua fome, enquanto ele lança um olhar de desprezo a um enviado da corte imperial.[2]

4. A pobreza e a simplicidade andam de mãos dadas, mas ser meramente pobre e humilde não é Zen. Não abraça a pobreza apenas pelo prazer da pobreza. Como é suficiente consigo mesmo, não quer muito — o que é pobreza para os outros, mas suficiência para si próprio. Rico e pobre — este é um padrão mundano; para a interioridade do Zen, a pobreza nada tem a ver com a falta de posses, ou com ser rico com o transbordamento de riqueza material.

5. Os factos da experiência são mais valorizados no Zen do que as representações, os símbolos e os conceitos — isto é, a substância é tudo no Zen e a forma não é nada. Portanto, o Zen é empirismo radical. Sendo assim, o espaço não é algo que se estende objetivamente, o tempo não deve ser considerado uma linha estendida como passado, presente e futuro. O Zen não

conhece tal espaço, nem tal tempo e, portanto, ideias como eternidade, infinitude, falta de limites, etc., são meros sonhos para o Zen. Pois o Zen vive nos factos. Os factos podem ser considerados momentaneamente, mas a transitoriedade do momento é uma ideia construída subjetivamente. Quando o Zen é comparado a um relâmpago que desaparece mesmo antes de se ter proferido o grito «Oh!», não se deve supor que a mera rapidez seja a vida do Zen. Mas podemos dizer que o Zen evita a deliberação, a elaboração. Quando um telhado tinha uma fuga, um mestre Zen chamou os seus assistentes para trazerem algo para manter o *tatami* seco. Sem um momento de hesitação, um deles trouxe um cesto de bambu, enquanto outro andou por ali e, procurando uma tina, levou-a ao mestre. O mestre ficou imensamente satisfeito, diz-se, com o primeiro monge com o cesto. Foi ele quem compreendeu o espírito do Zen melhor do que aquele que foi deliberado, embora a sabedoria deste último tenha provado ser muito mais prática e útil. Esta fase do Zen é tecnicamente conhecida como «não discriminação».

[1] Ver *Essays in Zen Buddhism*, Segunda Série, p. 352. [2] Lan-tsan, finais do século oito, no reinado de Te-tsung, de Tang.

6. O que se poderia designar como «solidão eterna» encontra-se no coração do Zen. Isto é uma espécie de sentido do absoluto. No *Lankavatara Sutra* temos o que ali é conhecido como a «verdade da solidão» (*viviktadharma* em sânscrito). A experiência disto parece despertar o sentimento de solidão eterna. Isto não significa que todos nos sintamos solitários e ansiemos para sempre por algo maior e mais forte do que nós próprios. Este sentimento é acalentado mais ou menos por todas as almas religiosas; mas o que quero dizer aqui não é este tipo de solidão, mas sim a solidão de um ser absoluto, que sobrevém a alguém quando um mundo de particularidades que se move sob as condições do espaço, do tempo e da causalidade é deixado para trás, quando o espírito se eleva bem alto no céu e se move como quer, como uma nuvem flutuante.

7. Quando todos estes aspetos do Zen são confirmados, encontramos uma certa atitude definida do Zen em relação à vida de uma forma geral. Quando se expressa na arte, constitui o que se pode chamar o espírito do esteticismo Zen. Nisto encontraremos então simplicidade, justeza direta, abandono, audácia, distanciamento, desapego do mundo, interioridade, o desrespeito pela forma, movimentos livres do espírito, o sopro místico de um génio criativo por toda a obra — quer seja na pintura, na caligrafia, na jardinagem, na cerimónia do chá, na esgrima, na dança ou na poesia.

5

Como disse antes, o Zen, de todas as escolas do budismo Mahayana, deu um grande impulso ao cultivo das artes peculiares dos japoneses, e a descrição acima pode ajudar de alguma forma a compreender o espírito desta fase da cultura japonesa. Para ilustrar, permitam-me escolher a pintura japonesa conhecida como «Sumiye» e a poesia japonesa chamada «Haiku», bem como a instrução de um mestre Zen dada a um grande Samurai perito na arte da espada.

O Zen chegou ao Japão no século doze[1] e, durante os oitocentos anos da sua história, influenciou a vida japonesa de várias maneiras, não apenas na vida espiritual do Samurai, mas nas expressões artísticas da mesma pelas classes instruídas e cultas. O Sumiye, que é uma dessas expressões, não é pintura no sentido próprio da palavra; é uma espécie de esboço a preto e branco. A tinta é feita de fuligem e cola, e o pincel de pelo de carneiro ou de texugo, sendo este último feito de modo a absorver ou conter muito do fluido. O papel utilizado é bastante fino e absorverá muita tinta, contrastando grandemente com a tela utilizada pelos pintores a óleo, e este contraste significa muito para o artista de Sumiye.

A razão pela qual um material tão frágil foi escolhido para veículo de transferência de uma inspiração artística é a de que a inspiração deve ser transferida para ele no tempo mais rápido possível. Se o pincel se demorar demasiado tempo, o papel rasgar-se-á. As linhas devem ser desenhadas o mais rapidamente possível e no menor número, sendo indicadas apenas as absolutamente necessárias. Não é permitida qualquer deliberação, nem rasuras, nem repetição, nem retoques, nem remodelações, nem «remendos», nem construção progressiva. Uma vez executados, os traços são indeléveis, irrevogáveis, não estando sujeitos a futuras correções ou melhorias. Qualquer coisa feita posteriormente é visível de forma clara e dolorosa no resultado, uma vez que o papel é dessa natureza. O artista deve seguir a sua inspiração de forma tão espontânea, absoluta e instantânea quanto ela se move; limita-se a deixar que o seu braço, os seus dedos, o seu pincel sejam guiados por ela como se fossem todos meros instrumentos, juntamente com todo o seu ser, nas mãos de outrem que temporariamente tomou posse dele. Ou podemos dizer que o pincel executa por si só o trabalho de forma totalmente exterior ao artista, que apenas o deixa mover-se sem os seus esforços conscientes. Se qualquer lógica ou reflexão se interpuser entre o pincel e o papel, todo o efeito é arruinado. Desta forma, o Sumiye é produzido.

É facilmente concebível que as linhas do Sumiye devam apresentar uma variedade infinita. Não há claro-escuro, nem perspetiva nele. Na verdade, não são necessários no Sumiye, que não faz quaisquer pretensões ao realismo. Tenta fazer com que o espírito de um objeto se mova no papel. Assim, cada pincelada deve bater com a pulsação de um ser vivo. Deve ser viva também. Evidentemente, o Sumiye é governado por um conjunto de princípios completamente diferentes dos de uma pintura a óleo. Sendo a tela de um material tão forte e permitindo as tintas a óleo repetidas limpezas e sobreposições, uma imagem é construída

sistematicamente de acordo com um plano deliberadamente concebido.

[1] *Ver o Apêndice.*

Grandeza de conceção e força de execução, para já não falar do seu realismo, são as caraterísticas de uma pintura a óleo, a qual pode ser comparada a um sistema de filosofia bem pensado, em que cada fio da sua lógica está intimamente tecido; ou pode ser assemelhada a uma grande catedral, cujas paredes, pilares e alicerces são compostos por blocos sólidos de pedra. Comparado com isto, um esboço a Sumiye é a própria pobreza, pobre na forma, pobre nos conteúdos, pobre na execução, pobre no material, e no entanto nós, orientais, sentimos nele a presença de um certo espírito em movimento que paira misteriosamente em redor das linhas, pontos e sombras de várias formações; o ritmo do seu sopro vivo vibra neles. Um único caule de um lírio em flor, aparentemente executado de forma tão descuidada num pedaço de papel grosseiro — contudo, aqui se revela vividamente o espírito terno e inocente de uma donzela abrigada da tempestade de uma vida mundana. Mais uma vez, tanto quanto um crítico superficial consegue ver, não há muito de habilidade artística e inspiração — um pequeno e insignificante barco de um pescador no centro de uma ampla extensão de águas; mas, à medida que olhamos, não podemos deixar de ficar profundamente impressionados com a imensidade do oceano que não conhece fronteiras, e com a presença de um espírito misterioso que respira uma vida de eternidade imperturbável no meio das ondas ondulantes. E todos estes prodígios são alcançados com tamanha facilidade e ausência de esforço.

Se o Sumiye tentar copiar uma realidade objetiva, é um fracasso total; nunca faz isso, é antes uma criação. Um ponto num esboço a Sumiye não representa um falcão, nem uma linha curva simboliza o Monte Fuji. O ponto é a ave e la linha é a montanha. Se a semelhança for tudo numa imagem, a tela bidimensional não pode representar nada de objetividade; as cores ficam muito

aquém de dar o original, e por mais fielmente que um pintor tente com os seus pincéis lembrar-nos um objeto da natureza tal como ele é, o resultado nunca poderá fazer-lhe justiça; pois, na medida em que é uma imitação, ou uma representação, é uma imitação pobre, é uma farsa. O artista de Sumiye raciocina assim: porquê não abandonar por completo tal tentativa? Em vez disso, criemos objetos vivos a partir da nossa própria imaginação. Enquanto pertencermos todos ao mesmo universo, as nossas criações podem mostrar alguma correspondência com aquilo a que chamamos objetos da natureza. Mas este não é um elemento essencial do nosso trabalho. O trabalho tem o seu próprio mérito, independentemente da semelhança. Em cada pincelada não há algo de distintamente individual? O espírito de cada artista está a mover-se ali. As suas aves são a sua própria criação. Esta é a atitude de um pintor de Sumiye em relação à sua arte, e desejo afirmar que esta atitude é a do Zen em relação à vida, e que o que o Zen tenta com a sua vida, o artista faz com o seu papel, pincel e tinta. O espírito criativo move-se por toda a parte, e há uma obra de criação seja na vida, seja na arte.

Uma linha desenhada pelo artista de Sumiye é definitiva, nada pode ir além dela, nada pode recuperá-la; é tão inevitável como um relâmpago; o próprio artista não a pode desfazer; disto resulta a beleza da linha. As coisas são belas onde são inevitáveis, isto é, quando são exibições livres de um espírito. Não há aqui violência, nem assassínio, nem distorção, nem cópia posterior, mas uma exibição de movimento livre, sem restrições e, contudo, regulada por si mesma — o que constitui o princípio da beleza. Os músculos estão conscientes de desenhar uma linha, de fazer um ponto, mas por trás deles há uma inconsciência. Através desta inconsciência, a natureza escreve o seu destino: através desta inconsciência, o artista cria a sua obra de arte.

Um bebé sorri e toda a multidão fica transportada, porque é genuinamente inevitável, surgindo do Inconsciente. O *«Wu-hsin»* e o *«Wu-nien»*[1] de que o mestre Zen tanto faz depender, como

já vimos noutro local, é também eminentemente o espírito do artista de Sumiye.

Outra caraterística que distingue o Sumiye é a sua tentativa de captar o espírito à medida que este se move. Tudo se torna, nada é estacionário na natureza; quando pensa que se apoderou dele com segurança, ele escapa-se-lhe das mãos. Porque no momento em que o possui, já não está vivo; está morto. Mas o Sumiye tenta captar as coisas vivas, o que parece ser algo impossível de alcançar. Sim, seria de facto uma impossibilidade se o esforço do artista fosse o de representar coisas vivas no papel, mas ele pode ter sucesso até certo ponto quando cada pincelada que dá está diretamente ligada ao seu espírito interior, sem o estorvo de questões estranhas tais como conceitos, etc. Neste caso, o seu pincel é o seu próprio braço estendido; mais do que isso, é o seu espírito, e em cada movimento seu, à medida que é traçado no papel, este espírito é sentido. Quando isto é alcançado, uma imagem a Sumiye é uma realidade em si mesma, completa em si mesma, e nenhuma cópia de outra coisa qualquer. As montanhas aqui são reais no mesmo sentido em que o Monte Fuji é real; o mesmo acontece com as nuvens, o curso de água, as árvores, as ondas, as figuras. Pois o espírito do artista está a articular-se através de todas estas massas, linhas, pontos e «borrões».

É assim natural que o Sumiye evite a coloração de qualquer espécie, pois esta lembra-nos um objeto da natureza, e o Sumiye não tem a pretensão de ser uma reprodução, perfeita ou imperfeita. Neste aspeto, o Sumiye é como a caligrafia. Na caligrafia, cada caráter, composto por traços horizontais, verticais, oblíquos, fluidos, voltados para cima e para baixo, não indica necessariamente qualquer ideia definida, embora não a ignore por completo, pois supõe-se que um caráter significa primariamente algo. Mas como uma arte peculiar ao Extremo Oriente, onde se utiliza um pincel de pelo longo, pontiagudo e macio para a escrita, cada traço feito com ele tem um significado para além do seu

funcionamento como elemento composto de um caráter que simboliza uma ideia. O pincel é um instrumento maleável e obedece prontamente a cada movimento conativo do escritor ou do artista. Nos traços executados por ele podemos discernir o seu espírito. Esta é a razão pela qual o Sumiye e a caligrafia são considerados no Oriente como pertencendo à mesma classe de arte.

[1] Mu-shin e mu-nen em japonês. Ver p. 23 e seguintes do presente livro.

O desenvolvimento do pincel de pelo macio é um estudo em si mesmo. Sem dúvida que teve muito a ver com os imprevistos do caráter e da escrita chineses. Foi um acontecimento feliz que um instrumento tão macio, maleável e flexível tenha sido colocado na mão do artista. As linhas e os traços produzidos por ele têm algo da frescura, ternura e graciosidade que são percetíveis nos objetos animados da natureza, especialmente no corpo humano. Se o instrumento utilizado fosse um pedaço de aço, rígido e inflexível, o resultado seria completamente oposto, e nenhum Sumiye de Liang-kai, Mu-ch'i e outros mestres teria chegado até nós.

O facto de o papel ser de uma natureza tão frágil que não permite que o pincel se demore demasiado tempo sobre ele é também de grande vantagem para o artista se expressar com ele. Se o papel fosse demasiado forte e resistente, o desenho deliberado e a correção seriam possíveis, o que é, no entanto, bastante prejudicial para o espírito do Sumiye. O pincel deve correr sobre o papel de forma rápida, ousada, plena e irrevogável, tal como a obra da criação quando o universo surgiu. Assim que uma palavra sai da boca do criador, deve ser executada. O atraso pode significar alteração, o que é frustração; ou a vontade foi travada no seu movimento de avanço; ela para, hesita, reflete, raciocina e, finalmente, muda o seu curso — esta vacilação e hesitação interferem na liberdade da mente artística.

Embora a artificialidade não signifique regularidade ou um tratamento simétrico do tema, e a liberdade signifique irregularidade, há sempre um elemento de inesperado ou de rutura abrupta no Sumiye. Onde se espera ver uma linha ou uma massa, esta falta, e esta vacuidade, em vez de desapontar, sugere algo mais além e é totalmente satisfatória. Um pequeno pedaço de papel, geralmente oblongo, com menos de dois pés e meio por seis pés, incluirá agora o universo inteiro. O traço horizontal sugere a imensidade do espaço e um círculo a eternidade do tempo — não apenas a sua mera falta de limites, mas preenchidos com vida e movimento. É estranho que a ausência de um único ponto onde ele é convencionalmente esperado consiga realizar este mistério, mas o artista de Sumiye é um mestre consumado neste artifício. Ele fá-lo com tanta habilidade que nenhuma artificialidade ou propósito explícito é de todo discernível no seu trabalho. Esta vida de ausência de propósito provém diretamente do Zen.

6

Tendo visto algo da ligação que o Sumiye tem com o Zen, permitam-me proceder às minhas observações sobre o espírito de «Solidão Eterna». Sei que a minha palestra é totalmente inadequada para fazer justiça ao que o Zen realmente fez, à sua maneira peculiar, pelo lado estético da vida japonesa. Até agora podemos dizer que a influência do Zen na pintura do Extremo Oriente tem sido geral, visto que não se limita aos japoneses, e o que descrevi pode aplicar-se igualmente aos chineses. O que se segue, no entanto, pode ser considerado especificamente japonês, pois este espírito de «Solidão Eterna» é algo conhecido preeminentemente no Japão. Por este espírito, ou este princípio artístico, se assim puder ser designado, quero dizer o que é popularmente conhecido no Japão como *«Sabi»* ou *«Wabi»* (o *«Shibumi»*). Permitam-me que diga agora algumas palavras sobre isso, utilizando o termo *«Sabi»* para o conceito deste conjunto de sentimentos.

O *«Sabi»* aparece na arquitetura paisagística e na cerimónia do chá, bem como na literatura. Limitar-me-ei à literatura, especialmente a essa forma de literatura conhecida como «Haiku», isto é, o poema de dezassete sílabas. Esta forma mais curta possível de expressão poética é um produto especial do génio japonês. Esta teve um grande desenvolvimento na era Tokugawa, mais particularmente depois de Basho (1643–1694). Ele foi um grande poeta viajante, um amante extremamente apaixonado da natureza — uma espécie de trovador da natureza. A sua vida foi passada a viajar de uma extremidade à outra do Japão. Foi uma sorte não haver caminhos-de-ferro nesses dias. As conveniências modernas não parecem dar-se muito bem com a poesia. O espírito moderno da análise científica não deixa nenhum mistério por desvendar, e a poesia e o Haiku não parecem prosperar onde não existem mistérios. O problema da ciência é que não deixa espaço para a sugestão, tudo é despido e tudo o que há para ver é exposto. Onde a ciência governa, a imaginação bate em retirada. Somos todos levados a enfrentar os chamados factos nus e crus, através dos quais as nossas mentes se ossificam; onde não nos resta qualquer suavidade, a poesia parte; onde há uma vasta extensão de areia, nenhuma vegetação verdejante se torna possível. No tempo de Basho, a vida ainda não era tão prosaica e pressionada. Um chapéu de bambu, uma bengala e um saco de algodão eram talvez suficientes para o poeta deambular, parando por um tempo em qualquer aldeia que agradasse à sua imaginação e desfrutando de todas as experiências, que eram na sua maioria as dificuldades das viagens primitivas. Quando a viagem se torna demasiado fácil e confortável, o seu significado espiritual perde-se. Isto pode ser chamado sentimentalismo, mas um certo sentido de solidão gerado pela viagem leva a pessoa a refletir sobre o significado da vida, pois a vida é, afinal de contas, uma viagem de um desconhecido para outro desconhecido. No período de sessenta, setenta ou oitenta anos que nos é concedido, o nosso objetivo é desvelar, se pudermos, o véu do mistério. Um curso

demasiado suave ao longo deste período, por mais curto que seja, rouba-nos este sentido de Solidão Eterna.

O predecessor de Basho foi Saigyo, do período Kamakura (1168–1334). Ele era também um monge viajante. Depois de abandonar os seus cargos oficiais como guerreiro ligado à corte, a sua vida foi dedicada à viagem e à poesia. Ele era um monge budista. Devem ter visto a imagem em algum lugar na vossa viagem pelo Japão de um monge no seu fato de viagem, totalmente sozinho, a olhar para o Monte Fuji. Esqueci-me de quem era o pintor, mas as imagens sugerem muitos pensamentos, especialmente na solidão misteriosa da vida humana, que não é, contudo, o sentimento de desolação, nem o sentido deprimente de isolamento, mas uma espécie de apreciação do mistério do absoluto. O poema composto por Saigyo nessa ocasião reza assim:

«O fumo soprado pelo vento Do Monte Fuji Desaparecendo muito além! Quem conhece o destino Do meu pensamento que se afasta com ele?»

Basho não era um monge budista, mas era um devoto do Zen. No início do outono, quando começa a chover ocasionalmente, a natureza é a personificação da Solidão Eterna. As árvores ficam despidas, as montanhas começam a assumir uma aparência austera, os cursos de água ficam mais transparentes e, à noite, quando as aves, cansadas do trabalho do dia, se dirigem para os seus ninhos, um viajante solitário torna-se pensativo sobre o destino da vida humana. O seu estado de espírito move-se com o da natureza. Canta Basho:

«Um viajante — Que o meu nome seja assim conhecido — Esta bátega outonal.»

Não somos necessariamente todos ascetas, mas não sei se não haverá em cada um de nós um anseio eterno por um mundo além deste da relatividade empírica, onde a alma possa contemplar calmamente o seu próprio destino.

Quando Basho ainda estudava Zen sob a orientação do seu mestre Buccho, este último fez-lhe um dia uma visita e perguntou: «Como te tens dado por estes dias?» Basho: «Depois de uma chuva recente, o musgo cresceu mais verde do que nunca.» Buccho: «Que budismo existe antes do esverdeamento do musgo?» Basho: «Uma rã salta para a água, ouve o som!»

Diz-se que este foi o início de uma nova época na história do Haiku. O Haiku antes de Basho era um mero jogo de palavras e perdeu o seu contacto com a vida. Basho, questionado pelo seu mestre sobre a verdade última das coisas que existiam mesmo antes deste mundo de particularidades, viu uma rã a saltar para um velho tanque, quebrando o seu som a serenidade de toda a situação. A fonte da vida foi agarrada, e o artista aqui sentado observa cada estado da sua mente à medida que esta entra em contacto com um mundo de constante devir, e o resultado são estas dezasseis sílabas legadas a nós. Basho foi um poeta da Solidão Eterna.

Outro dos seus Haiku é:

«Um ramo despojado de folhas, Um corvo pousado nele — Esta noite de outono.»

A simplicidade da forma nem sempre significa a trivialidade do conteúdo. Há um grande Além no corvo solitário pousado no ramo seco de uma árvore. Todas as coisas surgem de um abismo desconhecido de mistério, e através de cada uma delas podemos espreitar para dentro do abismo. Não é necessário compor um grande poema de muitas centenas de linhas para dar vazão ao sentimento assim despertado pelo olhar para dentro do abismo. Quando um sentimento atinge o seu tom mais elevado, permanecemos em silêncio, porque nenhumas palavras são adequadas. Mesmo dezasseis sílabas podem ser demasiadas. Em todo o caso, os artistas japoneses, mais ou menos influenciados pela via do Zen, tendem a usar o menor número de palavras ou traços de pincel para expressar os seus sentimentos. Quando são

expressos de forma demasiado plena, não é possível qualquer margem para a sugestão, e a capacidade de sugestão é o segredo das artes japonesas.

Alguns artistas chegam ao ponto de afirmar que a forma como as suas pinceladas são interpretadas pelo observador é indiferente; na verdade, quanto mais forem mal compreendidas, melhor. Os traços ou massas podem significar qualquer objeto da natureza; podem ser aves, ou colinas, ou figuras humanas, ou flores, ou o que quer que seja; é-lhes perfeitamente indiferente, declaram eles. Esta é, na verdade, uma perspetiva extrema. Pois se as suas linhas, massas e pontos forem julgados de forma diferente por mentes diferentes, por vezes de forma totalmente diferente daquilo a que originalmente se destinavam pelo artista, qual é a utilidade de tentar tal imagem? Talvez o artista aqui quisesse acrescentar isto: «Desde que o espírito que permeia o seu produto seja perfeitamente percebido e apreciado». Disto é evidente que os artistas do Extremo Oriente são perfeitamente indiferentes à forma. Querem indicar através do seu trabalho de pincel algo que os moveu fortemente no seu íntimo. Eles próprios podem não ter sabido como dar expressão ao seu movimento interior. Apenas soltam um grito ou agitam o pincel. Isto pode não ser arte, porque não há arte no facto de fazerem isto. Ou, se houver alguma arte, essa pode ser uma arte muito primitiva. Será isto realmente assim? Por mais avançados que estejamos na «civilização», o que significa artificialidade, lutamos sempre pela ausência de arte; pois esta parece ser o objetivo e o alicerce de todos os esforços artísticos. Quanta arte está oculta por trás da aparente ausência de arte da arte japonesa! Cheia de significado e de capacidade de sugestão, e no entanto perfeita na ausência de arte — quando desta forma o espírito da solidão eterna é expresso, temos a essência do Sumiye e do Haiku.

7

O facto de a forma Zen do budismo ter influenciado a vida japonesa, especialmente no seu aspeto estético, a um ponto que

nunca foi alcançado pelas outras formas, deve-se ao facto de o Zen apelar diretamente aos factos da vida em vez de apelar aos conceitos. O intelecto é sempre indireto na sua relação com a vida; é uma agência generalizadora, e o que é geral carece de força instintiva, isto é, de força de vontade. O Zen não é unicamente a vontade; contém também uma certa quantidade de intelecção, na medida em que é uma intuição. Permanecendo em contraste com a tendência concetualizadora das outras escolas do budismo, o apelo do Zen à vida é sempre mais fundamental. Esta é a razão principal pela qual o Zen se apodera tão fortemente da vida japonesa.

A arte da esgrima, cujo domínio foi uma das ocupações mais absorventes das classes governantes do Japão desde a era Kamakura, alcançou um desenvolvimento maravilhoso, e muitas escolas diferentes da mesma prosperaram até muito recentemente. A era Kamakura está intimamente relacionada com o Zen, pois foi então que, como escola independente de budismo, o Zen foi introduzido pela primeira vez no Japão. Muitos grandes mestres de Zen governavam o mundo espiritual da época e, apesar do seu desprezo pela aprendizagem, esta foi preservada nas suas mãos. Ao mesmo tempo, os soldados apinhavam-se em redor deles, ansiosos por serem ensinados e disciplinados por eles. O método do seu ensinamento era simples e direto; não se requeria muita aprendizagem na abstrusa filosofia do budismo. Os soldados não eram, naturalmente, muito instruídos; o que queriam era não ser tímidos perante a morte, a qual tinham constantemente de enfrentar. Este era um problema extremamente prático da sua parte, e o Zen estava pronto para se bater com ele, provavelmente porque os mestres lidavam com os factos da vida, e não com conceitos. Diriam provavelmente a um soldado que viesse ser iluminado sobre a questão do nascimento e da morte: «Não há nascimento nem morte aqui: saia do meu quarto o mais depressa que puder». Dizendo isto, persegui-lo-iam com um bastão que geralmente carregavam consigo. Ou se um soldado viesse a um

mestre dizendo, «Tenho de passar neste momento pelo acontecimento mais crítico da vida; o que devo fazer?», o mestre rugiria, «Vá direto em frente, e nada de olhar para trás!». Era assim que, no Japão feudal, os soldados eram treinados pelos mestres Zen.

Como os soldados estavam constantemente ameaçados no que respeitava às suas vidas, e como as suas espadas eram as únicas armas que inclinavam o seu destino num sentido ou noutro, para a vida ou para a morte, a arte da esgrima desenvolveu-se até um grau maravilhoso de perfeição. Não é estranho, então, que o Zen tivesse muito a ver com esta profissão. Takuan (1573–1645), uma das maiores figuras no mundo Zen do período Tokugawa, deu instrução completa sobre o Zen ao seu discípulo, Yagiu Tajima-no-kami (falecido em 1646), que era instrutor de esgrima do *Shogun* da época. As instruções não se referem, como é óbvio, à técnica da arte em si, mas à atitude mental do esgrimista. Segui-las de forma inteligente deve ter custado uma grande quantidade de treino espiritual por parte do seu ilustre discípulo. Outro grande mestre de esgrima do período Tokugawa foi Miyamoto Musashi (1582–1645), que foi o fundador da escola chamada Nitoryu. Ele era não só um esgrimista, mas também um artista de Sumiye, e como tal era igualmente grande. As suas imagens são muito valorizadas e possuem «sabor Zen», por assim dizer. Um dos seus ditos famosos sobre a esgrima é:

«Sob a espada erguida bem alto Está o inferno que vos faz tremer; Mas ide em frente, E tereis a terra da bem-aventurança.»

Não a mera temeridade, mas o abandono de si mesmo, o qual é conhecido no budismo como um estado de ausência de eu. Aqui reside o significado religioso da arte da esgrima. Foi desta forma que o Zen penetrou profundamente na vida do povo japonês — a sua vida nos seus vários aspetos, moral, prático, estético e, até certo ponto, intelectual.

Como foi afirmado noutro local, talvez seja melhor considerar o ensinamento budista do Não-eu como o método prático de expor a filosofia do Inconsciente. O Inconsciente evolui silenciosamente através das nossas consciências empíricas individuais e, à medida que opera deste modo, estas últimas consideram-no como uma alma-eu livre, incondicionada e permanente. Mas quando este conceito se apodera da nossa consciência, as atividades realmente livres do Inconsciente encontram obstruções por todos os lados. Emocionalmente, esta é a fonte de tormentos, e a vida torna-se impossível. Para restaurar a paz da maneira mais prática, o budismo ensina-nos agora a abandonar o pensamento de uma alma-eu, a estar livres deste apego, a secar esta fonte principal de constante incómodo; pois é assim que o Inconsciente recupera a sua criatividade original. Grandes coisas, assim chamadas, parecem ser alcançadas sempre através do nosso apelo direto ao Inconsciente. Não apenas os grandes acontecimentos espirituais, mas também os grandes assuntos morais, sociais e práticos são os resultados do funcionamento imediato do Inconsciente. A ausência de eu destina-se a direcionar a nossa atenção para este facto.

Para a mente japonesa, *«Muga»* e *«Mushin»*[1] significam a mesma coisa. Quando se atinge o estado de *«Muga»*, o estado de *«Mushin»*, o Inconsciente, é realizado. *«Muga»* é algo identificado com um estado de êxtase no qual não há o sentido de «sou eu que estou a fazer isto». O sentimento de «eu» é um grande obstáculo à execução de um trabalho. Embora a ausência de consciência de si não garanta a grandeza de uma realização, estar consciente dela, especialmente no sentido de orgulho próprio ou presunção, deprecia imediatamente, do ponto de vista espiritual, o valor da realização. Não só isso, a própria realização é posta em dúvida quanto ao seu sucesso final. Há sempre uma mácula do eu associada a ela. Afastamo-nos instintivamente dela como não provindo diretamente do Inconsciente. Qualquer coisa proveniente deste último parece ir além dos julgamentos morais;

possui um charme peculiar muito próprio, por ser uma obra primeira do Inconsciente. O facto de podermos sentir este charme dá testemunho do Inconsciente. O objetivo de toda a disciplina artística no Japão concentra-se na apreciação que a própria pessoa faz dele, a qual é simultaneamente a sua própria realização. *«Muga»* ou *«Mushin»* ou a ausência de esforço é, assim, a consumação da arte.

[1] Em chinês, wu-wo (não-eu) e wu-hsin (sem mente); em sânscrito, anatmys e acitta. Ver p. 352 e p. 23 da presente obra.

8

Este é o cerne da instrução Zen de Takuan dada a Yagiu Tajima-no-kami sobre a esgrima:

«O que é mais importante na arte da esgrima é adquirir uma certa atitude mental conhecida como "sabedoria imutável". Esta sabedoria é adquirida intuitivamente após uma grande quantidade de treino prático. "Imutável" não significa ser rígido, pesado e sem vida como uma rocha ou um pedaço de madeira. Significa o mais alto grau de motilidade com um centro que permanece imutável. A mente atinge então o ponto mais elevado de prontidão, disposta a direcionar a sua atenção para onde quer que seja necessária — para a esquerda, para a direita, para todas as direções, conforme o exigido. Quando a vossa atenção é ocupada e detida pela espada do inimigo que vos atinge, perdeis a primeira oportunidade de fazer o movimento seguinte por vós mesmos. Demorais-vos, pensais e, enquanto esta deliberação decorre, o vosso oponente está pronto para vos derrubar. A questão é não lhe dar tal oportunidade. Debeis seguir o movimento da espada nas mãos do inimigo, deixando a vossa mente livre para fazer o seu próprio contramovimento sem a vossa deliberação interferente. Moveis-vos conforme o oponente se move, e isso resultará na derrota dele.

Esta — o que se pode designar como a atitude mental "não interferente" — constitui o elemento mais vital na arte da

esgrima, bem como no Zen. Se restar qualquer espaço que seja, mesmo da largura de um cabelo, entre duas ações, isto é interrupção. Quando as mãos batem palmas, o som emite-se sem um momento de deliberação. O som não espera e pensa antes de se emitir. Não há aqui mediação, um movimento segue-se a outro sem ser interrompido pela vossa mente consciente. Se estais preocupados e cogitais sobre o que fazer, vendo o oponente prestes a derrubar-vos, dais-lhe espaço, isto é, uma oportunidade feliz para o seu golpe mortal. Deixai que a vossa defesa siga o ataque sem um momento de interrupção, e não haverá dois movimentos separados a serem conhecidos como ataque e defesa. Esse imediatismo de ação da vossa parte terminará inevitavelmente na derrota do próprio oponente. É como um barco que desliza suavemente pelos rápidos; no Zen, e na esgrima também, uma mente sem hesitação, sem interrupção, sem mediação, é altamente valorizada.

Faz-se tanta referência no Zen a um relâmpago ou a faíscas que brotam do impacto de duas pedras de pederneira. Se isto for entendido no sentido de rapidez, comete-se um erro grave. A ideia é mostrar o imediatismo da ação, um movimento ininterrupto da energia vital. Sempre que se deixa espaço para a interrupção vinda de uma parte que não está em relação vital com a ocasião, com certeza perdereis a vossa própria posição. Isto não significa, como é óbvio, desejar fazer as coisas precipitadamente ou no tempo mais rápido possível. Se existisse este desejo em vós, a sua própria presença seria uma interrupção. Quando se pergunta, "Qual é a realidade última do budismo?", o mestre responde sem um momento de atraso, "Um ramo de flor de ameixeira", ou "O cipreste no pátio". Há algo de imutável no interior que, contudo, se move espontaneamente juntamente com as coisas que se apresentam diante dele. O espelho da sabedoria reflete-as instantaneamente, uma após outra, mantendo-se intacto e imperturbável. O esgrimista deve cultivar isto.»

Uma vida de não interrupção aqui descrita como necessária para o domínio da esgrima é a vida de ausência de esforço (*anabhogacarya*) ou de ausência de desejos (*apranihita*), que é a essência da condição de Bodhisattva. Artisticamente, esta é a arte da ausência de arte. Os confucionistas diriam: «O que diz o céu? O que diz a terra? Mas as estações vêm e vão e todas as coisas crescem». Os seguidores de Lao-tzi declarariam paradoxalmente: «A benevolência e a retidão são produtos da artificialidade humana quando a verdade mais alta já não prevalece à sua própria maneira». Ou, «É o princípio da não ação que faz mover todas as coisas». Ou, «Precisamente porque o eixo não se move, os raios da roda giram». Todas estas observações tendem a mostrar que o centro de gravidade da vida permanece imutável e que, quando este se apodera com sucesso de todas as atividades da vida, sejam elas artísticas, poéticas, religiosas ou dramáticas, seja numa vida de quietude e aprendizagem, seja numa vida de ação intensa, obtém-se um estado de realização de si, o qual se expressa da maneira mais primorosa na vida e nos atos da pessoa.

9

Para concluir: o espírito de Solidão Eterna (*viviktadharma*), que é o espírito do Zen, expressa-se sob o nome de *«Sabi»* nos vários departamentos artísticos da vida, tais como a arquitetura paisagística, a cerimónia do chá, a pintura, o arranjo floral, o vestuário, o mobiliário, no modo de viver, na dança *no*, na poesia, etc. O espírito compreende elementos tais como a simplicidade, a naturalidade, a falta de convencionalismo, o requinte, a liberdade, a familiaridade singularmente tingida de distanciamento e a vulgaridade quotidiana que é velada primorosamente com a névoa da interioridade transcendental.

Para ilustração, permitam-me descrever uma sala de chá num dos templos anexos ao Daitokuji, o templo Zen que é o quartel-general da cerimónia do chá. Onde uma série de lajes dispostas irregularmente chega ao fim, ergue-se uma cabana com teto de palha de aspeto extremamente insignificante, baixa e

despretensiosa até ao último grau. A entrada não se faz por uma porta, mas por uma espécie de abertura; para entrar por ela, o visitante tem de ser despojado de todos os seus estorvos, isto é, tem de tirar ambas as suas espadas, a longa e a curta, que nos dias feudais um samurai costumava carregar o tempo todo. O interior é uma sala pequena, na penumbra, com cerca de dez pés quadrados; o teto é baixo e de altura e estrutura desiguais. Os esteios não estão polidos de forma lisa, são na sua maioria de madeira natural. Passado um pouco, contudo, a sala torna-se gradualmente mais clara à medida que os nossos olhos começam a ajustar-se à nova situação. Notamos um *kakemono* de aspeto antigo no nicho com alguma escrita ou uma imagem do tipo Sumiye. Um queimador de incenso emite uma fragrância que tem o efeito de acalmar os nervos. A jarra de flores não contém mais do que um único caule de flores, nem vistoso nem pomposo; mas, como um pequeno lírio branco que floresce sob uma rocha rodeada de pinheiros de modo algum sombrios, a humilde flore tem a sua beleza realçada e atrai a atenção da reunião de quatro ou cinco visitantes especialmente convidados a tomar uma chávena de chá a fim de esquecerem as preocupações mundanas que possam estar a oprimi-los.

Escutamos agora o som da água a ferver na chaleira enquanto esta descansa sobre uma armação de tripé sobre o fogo no buraco quadrado aberto no chão. O som não é o da água a ferver propriamente dita, mas provém da pesada chaleira de ferro, e é mui apropriadamente comparado pelo conhecedor a uma brisa que passa pelo pinhal. Contribui grandemente para a serenidade da sala, pois um homem aqui sente-se como se estivesse sentado sozinho numa cabana de montanha onde uma nuvem branca e a música dos pinheiros são os seus únicos companheiros consoladores. Tomar uma chávena de chá com amigos neste ambiente, conversando provavelmente sobre o esboço a Sumiye no nicho ou sobre algum tema de arte sugerido pelos utensílios de chá na sala, eleva maravilhosamente a mente acima das

perplexidades da vida. O guerreiro é salvo da sua ocupação diária de combater, e o homem de negócios da sua ideia sempre presente de ganhar dinheiro. Não será algo de extraordinário, de facto, encontrar neste mundo de lutas e vaidades um canto, por mais humilde que seja, onde se possa elevar acima dos limites da relatividade e até ter um vislumbre da eternidade?

APÊNDICE

O BUDISMO JAPONÊS[1]

O budismo foi introduzido oficialmente no Japão a partir de Chosen (Coreia) em 552 ou 538 d.C., quando o Rei de Kudara ofereceu ao Imperador Kimmei uma imagem de bronze de Sakyamuni juntamente com os sutras e utensílios religiosos. Mas é possível que alguns dos imigrantes do Continente que se fixaram antes da data acima referida fossem budistas e que a sua religião estivesse a fazer progressos silenciosos entre o povo. O Imperador Kimmei não tinha a certeza sobre que tipo de receção concederia à nova fé, pois os funcionários da sua corte estavam divididos em duas fações. Uma luta pela supremacia prolongou-se durante algum tempo, mas o partido budista acabou por vencer o dia.

Cerca de cinquenta anos após a introdução oficial, o Príncipe Shotoku (574–622), cujo nome nunca deve ser esquecido na história do budismo e da cultura japonesa, tornou-se regente da Imperatriz Suiko, sua tia, e foi devido ao seu patrocínio e devoção que o budismo deitou as suas raízes firmes no solo japonês. Construiu muitos templos belos em Nara e arredores, entre os quais o Horyuji ainda existe. Ele próprio era um grande estudioso e escreveu comentários sobre três importantes sutras budistas: o *Pundarika*, o *Srimala* e o *Vimalakirti*. Nesses dias, o budismo significava progresso e, na verdade, tudo o que há para ser valorizado na vida social.

O BUDISMO DE NARA

O budismo não estava dividido em seitas definidas como as conhecemos agora, mas podemos distinguir as seguintes seis escolas que floresceram em Nara: a *Abhidharmakosa* (Kusha), a *Satyasiddhi* (Jojitsu), a *Vinaya* (Ritsu), a *Yogacara* (Hosso), a *Madhyamika* (Sanron) e a *Avatamsaka* (Kegon). Os mestres pertencentes a estas escolas escreveram muitos comentários sobre sutras e *sastras*. É maravilhoso notar que eram todos produtos de uma erudição culta, mostrando o empenho com que esses budistas japoneses abraçaram o estudo do budismo, o qual era para eles uma nova filosofia, uma nova ciência, uma nova religião, uma nova cultura e uma mina inesgotável de impulsos artísticos.

[1] Este texto foi publicado no «Suplemento Budista» do *Osaka Mainichi* (edição inglesa), a 23 de maio de 1930. É aqui reimpresso a fim de mostrar onde se situa o Zen entre as várias seitas budistas do Japão.

A construção de muitos templos e mosteiros, a manutenção de monges e monjas, a edificação de uma gigantesca imagem de bronze de Vairochana (concluída em 749) — tudo isto foi custeado pelo erário público. Podemos interrogar-nos sobre como um governo chegou a envolver-se em tais empreendimentos. A verdade é, contudo, que não devemos julgar esta religião à luz da modernidade, pois naqueles dias os templos budistas eram escolas, hospitais, dispensários, orfanatos, asilos para a velhice; e os monges eram mestres-escola, enfermeiros, médicos, engenheiros, zeladores de albergues gratuitos, cultivadores da terra, exploradores do deserto, etc. Quando a comunidade se encontrava ainda numa etapa primitiva de evolução, os budistas eram líderes em todos os sentidos, e o governo encorajava naturalmente as suas atividades.

Entre outras coisas a mencionar aqui, existe uma que diz respeito aos movimentos das mulheres budistas na era Nara. As Imperatrizes Komyo e Koken e a monja Hokin são alguns dos nomes a serem longamente lembrados pelos japoneses como tipificando a vida budista de amor e compaixão.

AS SOMBRAS PROJETADAS

Talvez o crescimento do budismo tenha sido fomentado no início de forma demasiado pródiga ou demasiado artificial. Embora tenha auxiliado imensamente o desenvolvimento da cultura japonesa, tendia a tornar-se um fardo demasiado pesado para a nação do século oito, especialmente do ponto de vista financeiro. Os monges favorecidos comportavam-se com demasiado egoísmo. A distinção entre o poder secular e a realização religiosa começou a ser apagada. Mesmo nesta última, o que não era essencial foi evidenciado em detrimento do essencial. Chegou o momento de o budismo mudar de direção. O budismo de Nara seria substituído pelo budismo de Heian.

O Imperador Kwammu mudou a sua capital de Nara para Quioto por volta do fim do século oito. Contra a tradição que prevalecera até então, deixou todos os antigos templos em Nara e estabeleceu novos no Monte Hiei e no sul da capital. Os novos líderes representavam o Tendai e o Shingon. Dengyo (767–823) e Kobo (774–835), as duas maiores estrelas que iluminaram os céus do novo regime, deram um passo em frente resolutamente no palco.

DENGYO DAISHI

Qualquer visitante de Quioto reconhecerá facilmente onde se situa o Monte Hiei, pois é o mais alto, erguendo-se no nordeste da cidade. Este foi o local selecionado por Dengyo para estabelecer a sua escola Tendai de budismo. Foi um dos primeiros monges budistas a compreender os perigos da vida citadina, a qual era demasiado bem desfrutada pelos seus predecessores. Era não só um mestre perfeito da abstrusa filosofia do T'ien-tai, mas um estudante profundo dos ritos místicos e da prática do *Dhyana*. A sua ambição era sintetizar todas as escolas de budismo conhecidas no seu tempo. Todas as novas seitas de budismo que se desdobraram mais tarde na era Kamakura podem ser rasteadas até ao Monte Hiei, o quartel-general de Dengyo.

As antigas escolas de Nara eram inevitavelmente oponentes dos novos líderes, não apenas por razões sentimentais, mas principalmente sob o ponto de vista de diferenças doutrinárias. Pois Dengyo pertencia à escola T'ien-tai, que defendia o absolutismo do Veículo Único, ao passo que a antiga escola de Nara defendia a doutrina Yogacara. A questão prendia-se com o caráter último do ensinamento do *Pundarika* (*Hokkekyo*).

Dengyo também queria ter uma plataforma especial de ordenação Mahayana que fosse independente de Nara. Lutou fortemente contra uma oposição avassaladora e só conseguiu que o seu plano fosse levado a cabo após a sua morte.

KOBO DAISHI

Kobo era um contemporâneo mais jovem de Dengyo por sete anos e sobreviveu-lhe doze anos. Pertencia a um tipo diferente de génio e foi um dos grandes homens mais versáteis: um estudioso profundo, um asceta, um viajante extensivo, um artista de primeira classe, um homem de negócios e um calígrafo experientíssimo. O seu principal objeto de estudo era o *Dainichi-kyo* (*Mahavairocana Sutra*) e o *Kongochogyo* (*Vajrasekhara Sutra*), os dois grandes livros de texto da seita Shingon. Enquanto esteve na China, tornou-se discípulo de Keikwa (Hui-kuo) e foi o seu sucessor ortodoxo como o Oitavo Patriarca do Shingon.

Abriu o Monte Koya como o quartel-general do misticismo Shingon e é considerado pelos seus discípulos como permanecendo ainda ali num estado de *Samadhi*. Gostava de ter um mosteiro nas montanhas, mas não se esqueceu de manter a sua ligação com o mundo. O Toji, no sul de Quioto, marca as suas profundas pegadas na capital. Dengyo parece ter-se mantido excessivamente afastado do mundo, e o Hiei permanece solitário, apesar da sua proximidade com a cidade. Koya é um lugar bastante inacessível em comparação com o Hiei, mas quantos peregrinos se congregam ali todos os anos! A própria montanha é uma pequena cidade.

O período Heian foi ocupado principalmente pelo Shingon e pelo Tendai, os quais quase ensombraram o antigo budismo de Nara, mas ao mesmo tempo havia sinais de que eles também tinham de ceder o passo a uma nova força que, silenciosa mas firmemente, vinha a erguer a cabeça.

BUDISMO ARISTOCRÁTICO

O Tendai, na sua forma pura, é profundamente filosófico e, para a sua popularização, era necessário descer dos voos especulativos e encontrar algum caminho que descesse até aos corações das massas. O caminho foi a execução de ritos místicos que pertenciam apropriadamente ao Shingon. O Tendai japonês é, assim, uma mistura da metafísica do T'ien-tai chinês com o ritualismo prático do Shingon. Podemos dizer que o budismo do período Heian foi ritualismo puro e simples. Para pôr fim às influências malignas, o ritual chamado «Sokusai Ho» era executado; para aumentar a felicidade, o «Zoyaku»; para convidar bons poderes, o «Kujo»; para derrubar inimigos, o «Gofuku»; para rogar pela proteção amorosa dos Budas e Bodhisattvas, o «Kyoai»; e para alcançar o prolongamento da vida, o «Yemmei». Todos estes rituais místicos eram considerados totalmente eficazes para provocar aquilo que o devoto desejava.

Além destes, realizava-se toda a espécie de cerimónias para diferentes ocasiões, auspiciosas ou não, e nos vários templos principais do país. A execução durava por vezes uma semana e só podia receber a assistência de pessoas das classes com ócio, isto é, da nobreza da época. Nesses dias, em que não existiam muitos e variados entretenimentos sociais, era perfeitamente natural que essas classes nobres transformassem algumas das cerimónias budistas num tipo de diversão requintada com a qual passavam os seus domingos e feriados. O facto de o budismo atual ainda ostentar um ar de aristocracia é, sem dúvida, rasteável até às tradições desses dias passados.

CONTRA O ESPÍRITO DO BUDISMO

O budismo aristocrático e ritualista não é budismo. Quando sofre tal transformação, é tempo de voltar à sua forma original, ou seja, ao budismo prático e democrático. Enquanto o Shingon gozava do seu apogeu de prosperidade, corria outro movimento que minava a sua aparente influência. Tratava-se da ascensão da escola da Terra Pura, cujo ensinamento principal consiste em repetir o nome do Buda (*nembutsu*) e nascer no país de Amida.

O budismo estava até então confinado às classes mais elevadas da sociedade, que possuíam inteligência e ócio suficientes para dominarem a sua filosofia abstrusa e o seu sistema extraordinariamente complicado de ritualismo. Isto era inevitável. Chegou pela primeira vez ao Japão através de canais oficiais, auxiliou a corte e aqueles que a rodeavam na execução do seu programa político. O budismo amalgamou-se solidamente com tudo o que era simbólico de poder, cultura, conhecimento e moralidade. Estava tudo bem na medida em que funcionava, mas a aristocracia é um filho de um só olho; vê a superfície refinada, mas carece de solidez. O verdadeiro poder deve crescer a partir da própria vida. O budismo do período Heian não podia continuar por mais tempo no caminho que costumava seguir e teve de se tornar o budismo de Kamakura.

BUDISMO CRIATIVO

1. A VINDA DE KUYA SHONIN

Aquele que, no período Heian, fez soar a primeira nota de reforma para o budismo democrático foi Kuya Shonin (902–972), conhecido como o «sábio do mercado». Deixou as montanhas, os mosteiros e os templos palacianos, e veio para o meio das massas proferir o seu Nembutsu. Nunca permanecia num lugar; era um verdadeiro monge errante. Ryonin (1072–1132) seguiu-o, mas a partir do ponto de vista da Avatamsaka, que se fundamenta numa filosofia de identidade. A aristocracia e a democracia deviam unir-se no Nembutsu.

O grande líder do Nembutsu foi Honen Shonin (1133–1212), que não só expôs a sua doutrina em numerosas obras, eruditas e populares, em chinês clássico e em japonês vernáculo, mas foi a perfeição do génio religioso. O seu ensinamento era simples; isto é, se acreditássemos em Amida e no seu Voto Original com um coração devoto e desejássemos sinceramente nascer na sua Terra de Pureza e Felicidade, dizendo, «Na-mu-a-mi-da-bu-tsu» (*nembutsu*), seríamos seguramente acolhidos por Amida e aliviados do fardo opressivo das preocupações mundanas. Nenhum ritualismo elaborado, nenhuma filosofia mistificadora, nenhuma complexidade labiríntica de termos técnicos, mas uma invocação simples e direta do Buda Amitabha — não era este um salto maravilhoso a partir do budismo de Nara e Heian?

O digno sucessor de Honen foi Shinran (1173–1262). Em Shinran, o budismo da Terra Pura atingiu o seu culminar. No Nembutsu de Honen existia ainda algo de «poder próprio», mas no de Shinran tudo é entregue ao «poder-do-outro», embora na prática nunca nos possamos afastar do «poder próprio» enquanto formos indivíduos condicionados de forma relativa. Shinran admitiu francamente, não apenas na teoria mas na prática, que somos todos seres pecadores, e não fez qualquer pretensão de escapar ao resultado da nossa pecaminosidade. Está, afirmou ele, na própria constituição do nosso ser o facto de sermos pecadores; portanto, refugiemo-nos no «poder-do-outro» e não nos importemos com a nossa ignorância e pecaminosidade. Esta era, de certa forma, uma doutrina perigosa. Quando não é cuidadosamente equilibrada pela razão e pela moralidade, transformar-se-á certamente em antinomianismo.

Ippen Shonin (1239–1289) foi um monge errante como Kuya, que andou por todo o Japão a proferir o seu Nembutsu e a dizer aos outros para seguirem o seu exemplo. Como surgiu depois de Honen e dos seus discípulos, e também estudou Zen, o seu Nembutsu possui uma nota própria. A sua seita nunca alcançou a popularidade da Shin ou da Jodo, porque ele era uma pedra que

rola e não cria musgo. Queimou todos os seus escritos pouco antes de morrer. O que resta deles é uma curta coleção das suas cartas, ditos e poemas.

Uma das razões pelas quais a escola do Nembutsu prevaleceu neste período deveu-se à ideia, que então ganhou curso, de que a época pertencia à era de declínio do budismo, conforme predito pelo Buda. Todas as regras morais e ascéticas dadas aos monges seriam descuradas, as pessoas não seriam suficientemente sábias para seguirem o profundo ensinamento do Buda, os monges seriam conflituosos em todos os aspetos e até se envolveriam em combates, etc. A era que antecedeu imediatamente a de Kamakura mostrou todos os indícios desta degenerescência, e os homens sábios pensaram que tinha chegado o momento para a reconstrução total do budismo, de modo a permitir-lhe adaptar-se aos requisitos da época. Encontraram isto na doutrina do Nembutsu.

BUDISMO CRIATIVO

2. APARECE NICHIREN

A par do Nembutsu, houve outra corrente iniciada por Nichiren Shonin (1222–1282). Ao contrário da maioria dos grandes budistas, ele elevou-se de entre as camadas mais baixas da comunidade, sendo o seu pai um mero pescador numa aldeia remota de Awa. Exibiu, assim, o seu espírito agressivo e combativo ao longo de toda a sua carreira religiosa. Os seus seguidores, ainda hoje, são mais ou menos militaristas e não se misturam bem com outros budistas.

O ensinamento de Nichiren fundamenta-se no *Sutra Pundarika* e pode dizer-se que é a aplicação prática da filosofia Tendai. Acredita no Buda Sakyamuni e na sua vida eterna; que ele continua a ensinar, como nos seus dias passados, no Monte do Santo Abutre. Este Buda eterno revela-se em nós que vivemos neste mundo. A Terra Pura de Amida não é deste mundo, nem o é o Mundo de Lótus de Vairochana; mas, diz Nichiren, o seu Sakyamuni está aqui, e nós somos outras tantas revelações dele. Tornamo-nos conscientes desta revelação ao recitar «Na-mu-myo-ho-ren-ge-kyo» com unicidade de propósito e sinceridade de coração, uma vez que o *Myohorengekyo* (*Pundarika*) cresceu a partir dos nossos anseios religiosos. Assim, a seita Nichiren carateriza-se fortemente por este apego ao mundo. A sua associação com o espírito patriótico foi uma consequência natural.

A ASCENSÃO DO BUDISMO

ZEN NO PERÍODO KAMAKURA

O budismo de Kamakura foi a afirmação da própria consciência religiosa contra o externalismo e o intelectualismo que caraterizaram o budismo do período precedente, mas foi ao mesmo tempo uma espécie de reafirmação que consistiu no desdobramento dos anseios espirituais que tinham sido suprimidos por condições históricas. Quando, por volta do fim do budismo de Nara, existia uma tendência para afastar todas as complicações intelectuais que coloriam fortemente o estudo do budismo na época, esta foi superada pelo ritualismo do Shingon. Esta tendência veio agora à superfície com a introdução do Zen no mundo budista japonês de Kamakura.

Existiram mais de vinte correntes de Zen que se verteram no reino do pensamento do budismo a partir da China. O objetivo do Zen é afastar todo o aparato externo que o intelecto teceu em redor da alma e ver diretamente a natureza mais íntima do nosso ser. O homem não é uma criatura de estrutura simples; requer muitos apêndices, mas quando estes se tornam demasiado

pesados, quer descarregar-se e, por vezes, incluir a sua própria existência.

A classe militar de Kamakura possuía um grande gosto pela simplicidade sob todas as formas. Estavam cansados e avessos à aristocracia ornamentada e ao requinte efeminado. O Zen supriu as suas carências na perfeição. Se o Shingon e o Tendai se destinavam à nobreza, e o Nembutsu ao homem comum, o Zen destinava-se seguramente ao soldado. O Zen era naqueles dias representado por Eisai (1140–1215) e Dogen (1200–1253).

DEPOIS DE KAMAKURA

Tudo o que podia ser extraído do budismo no decurso da história japonesa desdobrou-se no período Kamakura, e o que se seguiu foi mais ou menos o preenchimento e a elaboração de pormenores. Já não eram possíveis novas escolas enquanto não existisse um novo desenvolvimento de ideias e nenhuma mudança de valores na comunidade onde o budismo florescia. Desde Kamakura até à queda do Shogunato Tokugawa, o que significou grosso modo seiscentos anos de paz e de vida sem sobressaltos para o budismo, nada existiu que estimulasse o crescimento de uma nova vida nele, exceto o facto de as novas escolas da era Kamakura continuarem a florescer em todas as direções: foram construídos mais templos, quer sob o patrocínio de príncipes e senhores poderosos, quer pelas contribuições do público; e depois as organizações tornaram-se mais fortes, a hierarquia sacerdotal mais elaborada e complicada, as autoridades tradicionais mais autocráticas, a fé e a devoção mais formais, a erudição e a especulação mais ossificadas. Por outras palavras, o budismo estava a perder gradualmente a sua vitalidade devido ao caráter não estimulante do meio que o rodeava.

Os budistas foram, contudo, rudemente despertados da sua longa narcose quando a queda do feudalismo ocorreu em direção ao fim do século dezanove. O xintoísmo, que fora mantido sob o jugo desde a conclusão da doutrina do *Ryobu Shinto*, libertou-se

da interferência oficial; e o que se pode chamar de uma forma suave de perseguição abateu-se sobre o budismo. Todo e qualquer patrocínio sob a forma de propriedades ou doações que costumava receber das autoridades, locais e centrais, foi retirado, e os templos e mosteiros, incluindo todos os seus ocupantes, foram lançados à rua, restando-lhes apenas os seus sonhos passados de conforto e prosperidade. Desde então, decorreu mais de meio século e os budistas estão a tornar-se cada vez mais intensamente conscientes da situação; pois, se não estivessem, não lhes restaria outra escolha senão resignarem-se ao destino da aniquilação. Além disso, o cristianismo, apoiado pelos seus métodos modernos de propaganda e pela sua plena compreensão das ideias modernas, vive entre eles há já alguns anos. Com estes estímulos, o budismo tem de recorrer, de forma mais intensa e profunda do que nunca, àquelas fontes vitais que ainda são suas.

CONCLUSÃO

Quaisquer que tenham sido as falhas e loucuras que o budismo possa ter cometido na sua história no Japão, não há dúvida de que é um poderoso poder espiritual pelo qual os japoneses, como nação bem como individualmente, têm sido sustentados e nutridos nas obras gerais da civilização. Sem o budismo, o Japão dificilmente teria alcançado a atual etapa de cultura e iluminação.

Se o Oriente é um só, e se existe algo que o diferencia do Ocidente, a diferença deve ser procurada no pensamento que está corporizado no budismo. Pois é no pensamento budista, e em nenhum outro, que a Índia, a China e o Japão, representando o Oriente, se poderiam unir como um só. Cada nacionalidade possui os seus modos caraterísticos próprios de adaptar o pensamento às suas carências ambientais, mas, quando o Oriente como uma unidade é levado a confrontar o Ocidente, o budismo fornece o elo de ligação. Quais são, então, essas ideias centrais do budismo que varrem a Ásia e que se têm vindo a afirmar, quer aberta quer veladamente, no Japão? São a conceção imanente da natureza de

Buda, a transcendentalidade da *Prajna* (conhecimento intuitivo), a compaixão omnipresente e os votos eternos do Bodhisattva.

O budismo japonês deixou a sua impressão permanente nas artes, nos costumes, na cultura, tais como a cerimónia do chá, o arranjo floral, o drama *No*, etc., nas formas de pensar e nas maneiras de olhar para o mundo e para a vida, e estas marcas serão a fonte perene de inspiração para os japoneses, agora e no futuro. Que aqueles que se cansam da indústria mecânica, das lutas económicas, dos prodígios científicos ou das realizações do egoísmo visitem um dos antigos mosteiros budistas, se sentem diante da imagem de um Bodhisattva, seja Kwannon, Jizo ou Yakushi, e passem uma hora em meditação, e estou certo de que as suas almas exaustas se expandirão mais uma vez até aos limites do quiliocosmo e serão suficientemente vivificadas para regressarem ao mundo das finitudes.

VIII

A VIDA ZEN EM IMAGENS

O Mahayana é preeminentemente a religião do Bodhisattva, e a vida de devoção do Bodhisattva (*bodisattvacarya*) é o ideal da vida Zen. Na Índia, esta vida foi retratada com uma imaginação exuberante, bem como com intuições filosóficas. Como resultado, temos os grandes *sutras* do Mahayana, tais como o *Avatamsaka* (ou *Gandavyuha*), a *Prajnaparamita* e o *Saddharmapundarika*, e tão grandes Bodhisattvas como Manjusri, Samantabhadra, Maitreya e Avalokitesvara. A perceção espiritual que penetra todos os mistérios do ser, o sentimento de amor despertado das profundezas da alma, o grandioso plano de salvação universal que inclui as criaturas mais insignificantes e oprimidas, e o manancial inesgotável de energia e de «meios» (*upaya*) a serem empregados para a execução do plano, tudo isto que vemos exibido por essas grandiosas figuras sobrenaturais e superpessoais são os fatores básicos da consciência Mahayana.

Quando a religião do Bodhisattva chegou à China e foi assimilada pelo seu povo, tornou-se no que é hoje conhecido como budismo Zen. Despiu as suas vestes indianas; as suas intuições altamente metafísicas foram substituídas pelas formulações práticas da nossa vida quotidiana, e as suas fantasias ricamente variadas deram lugar à atividade pragmática de apanhar lenha e plantar pinheiros. E, no entanto, não houve vulgaridade, nem filistinismo. Pelo contrário, onde quer que o espírito do Zen se mova, tudo o que entra em contacto com ele adquire algo de mistério ao seu redor. O jarro de óleo carregado por T'ou-tzu[1] emite um brilho inefável; a concha na mão de Hsueh-feng[1] é incalculavelmente mais do que um pedaço de madeira; a sandália de palha na cabeça de Chao-chou[2] é digna de partilhar um canto na casa do tesouro do templo.

Não só isso, cada camarão consumido por Hsien-tzu[3] continua vivo connosco e em nós; a carne de porco que encheu o estômago de Chu-t'ou[4] alcançou devidamente a sua condição de Buda. Diz-se que Tosui[5] comeu com gosto de uma malga de um mendigo enquanto o seu discípulo mal conseguia engolir. O mestre disse: «A tua mente continua obstruída com ideias sobre o que é doce e o que está estragado. Daí esta confusão!». Embora seja duvidoso, neste caso particular, até que ponto podemos seguir o caminho de Tosui, o seu idealismo absoluto ou a sua compreensão de *Sunyata* devem ser considerados como do tipo mais prático. Em todo o caso, não podemos negar o facto de que, onde quer que exista uma verdadeira vida Zen, ocorre uma transmutação de valores, e a pessoa começa a viver num reino inacessível aos sentidos e à lógica neles baseada.

[1] Ta-tung, de T'ou-tzu (819–914), foi um grande mestre Zen em direção ao fim de Tang. Enquanto vivia numa cabana com teto de palha em T'ou-tzu Shan, Chao-chou fez-lhe uma visita. Chao-chou encontrou-o no caminho para a cabana e, descobrindo quem ele era, perguntou: «Não é o mestre da T'ou-tzu Shan?». T'ou-tzu, sem lhe responder, disse: «Por favor, dê-me

uma moeda para o meu chá e sal». Chao-chou alcançou la cabana antes de T'ou-tzu regressar do seu recado; entrou e esperou calmamente pelo anfitrião. Perguntou Chao-chou, ao vê-lo aproximar-se com um jarro de óleo: «Ouvi falar tanto de T'ou-tzu, e o que vejo agora senão um velho vendedor de óleo?». T'ou-tzu disse: «Vê apenas um vendedor de óleo, mas nenhum T'ou-tzu». «Onde está T'ou-tzu?». «Óleo, óleo!» foi a resposta do velho monge-vendedor. (Chuan-teng Lu, XV.) [1] *Hsueh-feng (822–908) diz-se que carregou uma concha ou concha de cabo longo o tempo todo na sua peregrinação Zen. A sua ideia era servir como cozinheiro em cada mosteiro que visitasse. Cozinhar é uma das tarefas mais importantes, mas laboriosas, na Irmandade. Hsueh-feng quis propositadamente submeter-se a esta tarefa penosa, a qual é evitada pela maioria das pessoas.*

[2] *Ver Zen Essays, Série I, p. 277.*

[3] *Ver Estampas XXI e XXII.* [4]

Ver Estampa XXI.

[5] *Falecido em 1683. Costumava presidir a um próspero templo Zen em Kyushu, no Japão, mas um dia, após assistir a uma grande celebração, partiu e tornou-se um mendigo errante.*

Que existe outro reino para os peritos em Zen, mesmo enquanto vivem os factos prosaicos da sua vida quotidiana, é demonstrado pelos seus maneirismos excêntricos, insociáveis e bizarros. O seu comportamento não permite a previsão, a inferência ou a racionalização. É geralmente inesperado. Estranhamente, contudo, existe nele algo de refrescante e estimulante. Quando lemos os relatos biográficos os mestres Zen, ou deparamos com as imagens a Sumiye que ilustram as suas vidas, compreendemos que cadeia de ferro de convencionalismo moral e intelectual arrastamos o tempo todo. A cadeia nem sempre é feita de ferro; por vezes é do material mais fino possível, tal como o filamento do lótus — apenas uma ideia que dormita no recôndito mais obscuro da consciência; e, no entanto, como é

forte, como é pesada! As nossas pernas, os nossos braços estão tão firmemente amarrados! Quando sentimos que somos o mais livres possível, não conseguimos afastar este filamento de lótus da consciência do eu.

O reino simbolizado pelo dançante Pu-tei, por Bodhidharma a cruzar o oceano sobre uma folha de cana, pelo par de poetas lunáticos com uma vassoura e um pincel de escrever, e outros, parece estar totalmente além do alcance dos mortais comuns. Contudo, como é sedutor e irresistível este reino!

Este mundo interior é frequentemente representado de forma objetiva, isto é, impessoal. A natureza é deixada a esboçar as suas próprias imagens sem referência a pessoas. Ela tem os seus estados de espírito, e estes são expressos por meio dos seus rochedos, montanhas, rios, troncos, aves, pessoas e ervas silvestres. O seu espírito move-se entre eles. O artista Zen capta-a — o que é possível quando o artista se perde na natureza, ou melhor, quando se torna o instrumento mais voluntário nas mãos dela, e o resultado são as muitas pinturas paisagísticas deixadas pelos artistas de Sumiye. Nada tendo a ver com as chamadas realidades que apelam aos sentidos, estas imagens paisagísticas são desprovidas de cor e de perspetiva. E, no entanto, estamos conscientes de um certo espírito que paira sobre as montanhas e as águas e quaisquer outros objetos que nelas existam. Recentemente ouvimos falar muito, no Ocidente, de «conquistar» a natureza, mas a ideia é completamente estranha para nós, no Extremo Oriente, porque para nós a natureza é um amigo e não um inimigo. Não a compreender é falha nossa e não dela. Mesmo quando parece mais ameaçadora, nunca trai má vontade para connosco, como fazem os malfeitores humanos. Portanto, o artista conhece melhor a natureza quando se encontra num estado de inconsciência (*mu-shin, wu-hsin* ou *acitta*); e, naturalmente, observamos que são feitas referências constantes à natureza pelos mestres Zen ao longo de toda a história do budismo Zen.

Por último, os mestres Zen não são meros amantes da natureza, nem estão embriagados com o seu próprio «Deus» que trazem dentro de si. São trabalhadores sociais, servem a sociedade à sua própria maneira. Quando os Bodhisattvas se encontram no reino do seu *Sambhogakaya*, «Corpo de Fruição Individual», vestem-se com o que se pode chamar o seu traje cerimonial, totalmente decorados e em postura formal. Nas Mandalas do Shingon, todos os Budas e Bodhisattvas estão assim representados, e isto ocorre até certo ponto também nas pinturas da Terra Pura. Quando o ideal do Bodhisattva é trazido mais para perto da vida humana terrena, isto é, quando passa a ser visto no seu *Nirmanakaya*, «Corpo de Transformação», empenhado no seu serviço real aos seres sencientes, a sua atitude transcendental, tão rígida e inacessível, torna-se gradualmente suavizada, por assim dizer, e passa por uma transformação «secularizadora». Isto quer dizer que o Bodhisattva assume uma postura mais descontraída e aparece com uma túnica simples e folgada, despido de todos os efeitos ornamentais. É uma figura mais familiar agora. Não deve ser entronizado num santuário como objeto de adoração, mas é feito para viver entre nós como um dos nossos.

Quando esta ideia do «Corpo de Transformação» sofre uma nova transformação, o Bodhisattva é, na realidade, o nosso vizinho. Ele — ou talvez ela — vai ao mercado buscar as provisões, racha a lenha, copia os sutras, trabalha na fábrica, é um funcionário no escritório; ela era, nos tempos antigos, até uma cortesã. Expresso de outra forma, isto significa que a natureza de Buda (*buddhatva*) está em cada um de nós, em cada ser senciente. Apenas quando a vemos, reconhecemos o Bodhisattva numa das suas transformações. Quando um Manjusri (Monju), ou um Samantabhadra (Fugen), ou um Avalitesvara (Kwannon) é assim trazido ao nosso próprio nível social, encontramo-lo ou encontramo-la todos os dias e em toda a parte no nosso caminhar diário da vida. A coisa mais humilde que fazemos, a ação mais insignificante que executamos, é o *vikurvita* do Bodhisattva, o seu

lalita, e todos os prodígios alcançados pelos mahayanistas indianos e registados de forma tão grandiosa nos seus vários *sutras* foram também realizados por Hui-neng e Hung-jen, Han-shan e Shih-te; mais do que isso, por qualquer um de nós. O que é necessário para nos tornarmos conscientes disto, para ver como é feito, é apenas abrir o nosso próprio olho da Prajna.

Com estas observações preliminares, e com o que já foi exposto nas páginas anteriores do presente livro, bem como nas duas Séries precedentes de Ensaios, o leitor será capaz de compreender a significação das ilustrações e descobrir por si mesmo onde residem as mensagens do Zen na era da ciência e da máquina, do industrialismo e do engrandecimento pessoal.

Os seguintes «diálogos» (*mondo*) ilustrarão ainda mais os pontos que notei repetidamente nos meus Ensaios sobre a orientação prática da psicologia chinesa na demonstração da verdade do budismo Zen, e também fornecerão ao leitor uma chave que abrirá com sucesso a casa do tesouro da vida Zen:

O venerável Yen-yang, de Hsin-hsing,[1] foi interrogado por um monge: «O que é o Buda?» «Uma massa de argila.» «O que é o Dharma?» «A terra move-se.» «O que é a Samgha?» «Aquele que come papa de aveia (*chou*) e arroz (*fan*).»

Quando se perguntou ao venerável mestre qual era o significado de o Buda se manifestar de acordo com as condições, ele disse: «Ó monge, passe-me aquele banco, por favor.»

Hui-chiao, de Yang-chou,[2] foi imploradamente solicitado por um monge: «Vim de um distrito distante para receber a sua instrução. Terá a bondade de me dizer a verdade do Zen tal como a compreende?»

[1] The Chuan-teng Lu, XI. [2] Ibid.

«Os regulamentos oficiais são tão estritos e não há margem para arranjos privados», respondeu o mestre. «Deve haver algum

artifício (*upaya*), mestre!» «[Como vem de tão longe,] passe a noite junto à lareira.»

Feng, o mestre da Hospedaria Kuo-ch'ing,[1] foi interrogado por um monge: «Quais são as caraterísticas da sua casa [isto é, da sua escola, ou do seu ensinamento]?» «Uma mesa, uma bandeja, uma cadeira, uma lareira e janelas.» «O que é a vida monástica?» «De manhã cedo, "Como está?". À noite, "Boa noite".» «O que é o ensinamento do budismo?» «O Sakya é um carcereiro com cabeça de touro e os Patriarcas são velhas aias com cara de cavalo.»

T'ang-sheng, de Yun-yen,[2] estava a varrer o chão quando Kuei-shan[3] se aproximou dele e observou: «Mantém-se muito ocupado, não é verdade, Irmão?» «Deve saber que existe um que nunca se ocupa.» «Nesse caso, devo dizer que existe uma segunda lua.» T'ang-sheng segurou a vassoura e disse: «Que lua é esta?». Kuei-shan acenou com a cabeça e retirou-se.

Outra vez, T'ang-sheng estava ocupado a fazer sandálias de palha, quando Tung-shan se aproximou e perguntou: «Desejo obter um olho através da sua amável instrução; será possível eu ter um?» «A quem entregou o seu?» «Não tenho tido nenhum, Mestre.» «Se tem, onde o colocaria?» Tung-shan não deu resposta, após o que o mestre observou: «Aquele que pede um olho — será ele o olho?» «Isso não é nenhum olho», disse Tung-shan. O mestre desatou numa terrível reprimenda, exclamando: «*Ch'ua!*»

[1] Ibid. [2] 782–841. Ibid., XIV. [3] Isto é pronunciado no Japão como I-san, e tenho tido Wei-shan para o efeito até agora. Mas recentemente fui informado por um estudioso chinês de que Wei-shan está incorreto e que deveria ser Kuei-shan.